بسم الله الرّحمن الرّحيم

١ـ ٧الحمد لله الّذى تجلّى بذاته لذاته، ٧فتعيّن فى باطن علمه مجالى ذاته وصفاته، ٧ثم انعكست آثار تلك المجالى ٧إلى ظاهره من الباطن، ٧فصارت الوحدة كثرة ٧ كما (١ تشاهد وتعاين ١) ، والصلاة (٢) على مَنْ به رجعت ٧ تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى وعلى آله وصُحبه الّذين لهم فى وراثة هذه الفضيلة يدٌ طولى .

٢ ـ (٣ أمّا بعد ، ٣) فهذه رسالة فى تحقيق مذهب الصّوفية والمتكلّمين والحكماء المتقدّمين و تقرير قولهم (٤) فى وجود الواجب لذاته ، وحقائق أسمائه و صفاته ، وكيفيّة صدور الكثرة عن وحدته، من غير نقص فى كمال قدسه وعزته، وما يتبع ذلك من مباحث أخر يؤدى إليه (٥) الفكر والنظر، والمرجو من الله سبحانه أن ينفع بها كل طالب منصف، ويصونها عن كل متعصّب متعسف ، وهو حسبى ونعم الوكيل .

٣ ـ **تمهيد** . اعلم (٦) ٧ أن فى الوجود (٧) واجباً، و إلّا ٧ لزم انحصار الموجود (٨) فى الممكن، ٧ فيلزم أن لا يوجد شيء أصلا . فإن ٧ الممكن، و إنْ كان (٩) متعدداً ، لا يستقل بوجوده فى نفسه ، وهو ظاهر ، ولا فى إيجاده لغيره ، لانّ مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، و إذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود، لا بذاته ولا بغيره . فإذن ثبت (١٠) وجود (١١) الواجب (١٢) .

(١-١) و نشاهد و نعاين، ز: يشاهد ويعاين .

(٢) ب ج د : + والسلام .

(٣-٣) د : و بعد .

(٤) ه : أقوالهم .

(٥) ب : اليها .

(٦) د ه و ز: ـ اعلم .

(٧) ه : الموجود .

(٨) ج : الوجود .

(٩) هامش ج : + مستقلا .

(١٠) ج : يثبت .

(١١) و : ـ وجود .

(١٢) ج : + تعالى .

٤ ـ ثم الظاهر من مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري (١) و أبي (٢) الحسين البصري من المعتزلة أن وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ٧ذهناً وخارجاً ،٧ ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات(٣) الخاصّة (٤) لفظاً لا معنىً ، وبطلانه ظاهر كما بُيّن في موضعه ٧لعدم (٥) زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيّته(٦) ٧ ولوقوعه (٧) ^٨ مورداً للتقسيم ^٨ المعنوي، صرفه بعضهم عن الظاهر بأنّ ٧ مرادهما بالعينية عدم التمايز الخارجي أي ليس ^٩ في الخارج شيء ^٩ هو الماهية وآخر قائم بها قياماً خارجياً هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم .

٥ ـ و ذهب جمهور المتكلّمين إلى أن للوجود (١٠) مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات (١١) ، وذلك المفهوم الواحد يتكثر و يصير حصة حصة بإضافته إلى الأشياء كبياض هذا الثلج وذاك وذاك(١٢) ، ٧ ووجودات الأشياء هي (١٣) هذه الحصص ، وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهناً فقط عند محقّقيهم وذهناً خارجاً عند آخرين (١٤) [١] .

٦ ـ وحاصل مذهب الحكماء أنّ للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات ، والوجودات حقائق مختلفة متكثّرة بأنفسها لا بمجرّد عارض الإضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة (١٥) ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها بل هو عارض لازم (١٦) لها

---

(١) ج : + رحمه الله.
(٢) ب : والشيخ أبي.
(٣) ب هـ ز : الموجودات.
(٤) هـ ز : الخارجية.
(٥) د و ز : بعدم.
(٦) د : الخصوصية.
(٧) د و ز : و بوقوعه.
(٨-٨) ب و : موردالتقسيم.
(٩-٩) ب :شيء في الخارج.
(١٠) ز :الموجود .
(١١) ب : الموجودات.
(١٢) د هـ و : ذلك.
(١٣) هـ: من.
(١٤) أ ب : الاخرين.
(١٥) ز : بالحقيقة.
(١٦) ب : ـ لازم.

كنورالشّمس (١) و نورالسّراج ، فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان فی عارض النور، وكذا بياض الثّلج والعاج بل كالكمّ والكيف المشتركين فى العرضيّة بل الجوهر والعرض المشتركين فى الإمكان والوجود، إلّا أنه لمّا لم يكن لكل وجود اسم خاصّ كما فى أقسام الممكن(٢) وأقسام العرض تُوُهِّمَ أنّ تكثُّر الوجودات وكونها حصة حصة إنما هو بمجرّد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج و ذاك (٣) و نور هذا السراج وذاك (٤) ، وليس كذلك بل هی حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها ، وإذا (٥) اعتُبِر تكثّر ذلك (٦) المفهوم و صيرورته حصة حصة بإضافته إلى الماهيات فهذه الحصص أيضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق [٢] .

٧ ـ فهناك أمور ثلاثة: مفهوم الوجود، وحصصه(٧) المتعيّنة بإضافته إلى الماهيات، والوجودات الخاصّة المختلفة الحقائق . فمفهومُ الوجود ذاتىّ داخلٌ فى حصصه وهما[٣] خارجان عن الموجودات الخاصّة ، والوجود الخاصّ ٧ عين الذّات فى الواجب تعالى(٨) وزائد خارج فيما سواه .

٨ ـ تفريع . (٩) (١٠ إذا عرفتَ هذا ١٠) فنقول : كما أنّه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام (١١) زائداً على الوجود الواجبى وعلى الوجودات الخاصّة الممكنة على تقدير كونها حقائقَ مختلفة يجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هى حقيقة الوجود (١٢) الواجب تعالى [٤] ، كما ذهب إليه الصّوفية القائلون بوحدة الوجود، ويكون

(١) ز : + مشتركا.
(٢) هامش أ : الجوهر (صح ، خ) .
(٣) ز : ـ و ذاك .
(٤) أ د ز : ذلك.
(٥) ب : واذا ، ه : ان.
(٦) ز : هذا.
(٧) ه : وحصته.
(٨) د ه : ـ تعالى.
(٩) د : فصل، هامش د : تفريع (خ) ، ز : ـ تفريع .
(١٠-١٠) د : ـ اذا عرفت هذا ، و : ـ هذا.
(١١) ه : ـ العام.
(١٢) د : ـ الوجود.

هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلّا في العقل ويكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو [١] حقيقةُ الوجود [٥] .

٩ ـ و[٧] التّشكيك الواقع فيه لايدلّ على عرضيّته بالنسبة إلى أفراده [٦] فإنّه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيّات والذاتيّات بالتّشكيك ، وأقوى ما ذكروه أنّه إذا اختلفت [٢] الماهيّة [٣] [٤] أو الذاتيّ [٤] في الجزئيّات لم تكن [٥] ماهيّتها واحدة ولا ذاتيها واحداً . وهو منقوض بالعارض [٧] ، وأيضا الاختلاف بالكمال والنّقصان بنفس الماهيّة كالذّراع والذّراعين من المقدار لايوجب تغاير الماهيّة . [٨]

١٠ ـ قال الشّيخ صدر الدين القونوي[٦] [٧] قدّس الله سرّه [٧] في رسالته الهادية : إذا اختلفت [٨] حقيقة [٩] بكونها [١٠] في شيء أقوى أو أقدم [١١] أو أشدّ أو أولى فكل ذلك عند المحقّق راجع إلى الظّهور دون تعدّد واقع في الحقيقة الظّاهرة أيّ حقيقة كانت من علم ووجود[١٢] وغيرهما، [١٣] فقابل يستعدّ لظهور الحقيقة [١٤] من حيث هي[١٥] أتمّ منها من حيث ظهورها في قابل آخر مع أن الحقيقة واحدة في الكلّ . والمفاضلة والتّفاوت [٩] واقع بين ظهوراتها بحسب [١٦] الأمر المُظْهِر[١٦] المقتضي تعيّن تلك الحقيقة تعيّناً مخالفاً لتعيّنه في أمر [١٧] آخر ، فلا تعدّد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزئة ولا

(١) د : هي .
(٢) و ز : اختلف.
(٣) ز : الماهيات.
(٤-٤) ب : والذاتي.
(٥) أ د و : يكن .
(٦) د ه و : القنوي.
(٧-٧) أ : رضي الله عنه ، ب : رضي الله تعالى عنه ، د ز : قدس سره.
(٨) د و ز : اختلف.
(٩) د : الماهية ، هامش د : حقيقة (خ).
(١٠) أ ب : في كونها.
(١١) ج : أقوم.
(١٢) د : او وجود.
(١٣) د : او غيرهما.
(١٤) أ ب : + فيه.
(١٥) و : - هي.
(١٦-١٦) هامش أ : أمر المظهر (ظ)، د : امر المظهر.
(١٧) ه : - امر.

تبعيض [١] و [أما] ما قيل لو كان [٢ الضّوء والعلم ٢] يقتضيان زوال العشى [٣] و وجود المعلوم لكان كلّ ضَوء وعلم كذلك فصحيحٌ لولم يُقصَد [٤] به الحكم بالاختلاف فى الحقيقة .

١١ ـ ثم إنّ مستند الصّوفية فيما ذهبوا إليه هو [٥] الكشف والعيان لا النّظر والبرهان ،[١٠] فإنّهم لمّا [٦] توجّهوا إلى جناب الحقّ سبحانه [٧] بالتعرية [٨] وتفريغ القلب بالكليّة عن جميع التعلّقات الكونيّة و القوانين العلمية مع توحّد العزيمة و دَوام الجمعيّة والمواظبة على [٩] هذه الطّريقة [١٠] دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتّت [١١] عزيمة ، مَنّ الله سبحانه [١٢] عليهم بنور كاشف يُريهم الأشياء كما هى ، وهذا النّور يظهر فى [١٣] الباطن عند ظهور [١٤ طور وراء طور العقل ١٤] ، ولا تستبعدنّ [١٥] وجود ذلك فوراء العقل أطوار كثيرة يكاد [١٦] لايعرف عددها إلا الله تعالى [١٧] . [١١]

١٢ ـ ونسبة العقل إلى ذلك النّور كنسبة الوهم إلى العقل ، فكما يمكن أن يحكم العقل بصحّة مالا يُدركه الوَهم كوجود موجود مثلا لايكون خارج العالم ولا داخله ، كذلك يُمكن أن يحكم ذلك النّور الكاشف بصحّة بعض [١٨] مالا يُدركه العقل

(١) د : تبعض .
(٢-٢) ه : العلم والضوء .
(٣) د : العشاء.
(٤) هامش ج : لم يقصد اى يتعرض (خ).
(٥) د : ـ هو .
(٦) ه : ـ لما.
(٧) ه : تعالى.
(٨) د : بالعزيمة.
(٩) ز : عن .
(١٠) و : ـ الطريقة
(١١) هامش أ : تشعب (خ).
(١٢) أ ب ج : تعالى.
(١٣) أ : من ، هامش أ : فى (خ).
(١٤) أ ب : اطوار و راه العقل ، هامش أ : طور و راء طور العقل (صح) ، ه : طور طور و راه العقل ، و ز : طور وراء العقل .
(١٥) تستبعدون ، ج و : يستبعدن ، ه : مستبعد.
(١٦) أ ب : تكاد ، ج : ـ يكاد.
(١٧) أ : ـ تعالى ، ج ه : تع .
(١٨) ز : ـ بعض .

[١٢، ١٣] كوجود حقيقة مطلقة محيطة (١) لا يحصرها التقيد ولا يقيّدها التعيّن مع أنّ وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل، فإنّ كثيرا من الحكماء والمتكلّمين ذهبوا إلى وجود الكلّيّ الطّبيعي في الخارج، وكلّ مَنْ تصدّى لبيان امتناعه بالاستدلال، لا يخلو بعض مقدّماته عن شائبة اختلال (٢)، والمقصود ههنا (٣) رفع الاستحالة العقليّة، والاستبعادات العاديّة، (٤ عن هذه المسألة ٤)، لا إثباتها بالبراهين والأدلّة، فإنّ الباحثين عنها تصحيحاً وتزييفاً، وتقويةً وتضعيفاً، ما قدروا إلا على حجج ودلائل غير كافية، وشكوك وشبه ضعيفة واهية.

١٣ ـ فمن الأدلّة الدالّة على امتناع وجود (٥) الكلّي الطبيعي ما أورده المحقّق الطّوسي في رسالته المعمولة في أجوبة المسائل الّتي سألَه (٦) عنها (٧) الشّيخ صدرالدّين القونوي (٨) (٩ قدس سرّه ٩) وهو أنّ الشّيء العينيّ لا يقع على أشياء متعددة، فإنّه إنْ كان في كلّ واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه، بل كان اشياء، وإنْ كانَ في الكلّ من حيث هو كل، والكلّ من هذه الحيثيّة شيء واحد، فلم يقع على أشياء، وإن كان في الكلّ بمعنى التفرّق (١١) في آحاده كان (١٢) في كلّ واحد جزء من ذلك الشيء، وإن لم يكُن في شيء من الآحاد ولا في الكلّ لم يكن واقعاً عليه.

١٤ ـ وأجاب عنه المولى العلّامة شمس الدّين الفناري في شرحه لمفتاح الغيب باختيار الشّق الأوّل وقال: معنى تحقّق الحقيقة الكليّة في أفرادها تحقّقها (١٣) تارةً متصفّة بهذا التّعيّن وأخرى بذلك التّعيّن، وهذا لا يقتضي كونها أشياء كما يقتضي تحوّل الشّخص

---

(١) د: + بالمراتب.
(٢) ب: اخلال.
(٣) ب: هنا.
(٤-٤) د: ـ عن هذه المسألة.
(٥) و: ـ وجود.
(٦) ز: سأل.
(٧) و: عنه.
(٨) د ه و: القنوی، ز: القونيوي.
(٩-٩) ج: قدس الله سره، ه و ز: قدس الله تعالى سره.
(١٠) د: + متعددة.
(١١) هامش ج: التفرقة (خ).
(١٢) ز: وكان.
(١٣) ز: تحقيقها.

الواحد في أحوال مختلفة بل متباينة [١] كونه [٢] أشخاصاً. ثمّ قال: فإنْ قلتَ: كيف يتّصفُ الواحدُ بالذّات بالأوصاف المتضادّة كالمشرقيّة والمغربيّة والعلمِ والجهلِ وغيرهما؟ قلتُ [٣]. هذا استبعاد حاصل من قياس الكلّي على الجزئي والغائب على الشّاهد [٤] ولا برهان على امتناعه في الكلّي [٤].

١٥ ـ ومنها ما أفاده المولى [٥] قطب الدّين الرّازي وهو أن عدّة من الحقائق كالجنسِ والفصلِ والنّوعِ تتحقّق [٦] في فرد [٧]، فلو وُجدت امتنع الحمل بينها [٨] ضرورةَ امتناعِ الحملِ بين الموجودات [٩] المتعدّدة.

١٦ ـ وأجاب عنه العلّامة الفنارى بأنّه من الجائز أن يكون [١٠] عدّة من الحقائق المتناسبة [١١] [١٢] موجودة بوجود واحد شامل [١٢] لها من حيثُ هي كالأبوّةِ القائمة بمجموعِ [١٣] أجزاء الأب من حيثُ هو مجموع، ولا يلزمُ من عدمِ [١٤] الوجودات المتعدّدة عدمُ [١٤] الوجودِ مطلقاً بل هم مصرّحون بأنّ جعْل [١٥] الجنس والفصل والنوع واحد [١٦].

١٧ ـ وأمّا الدّلائل [١٧] الدّالّة على وجود الكلّي الطّبيعي في الجملة [١٤] فليست ممّا يُفيدُ [١٨] هذا المطلوب على اليقين [١٩] بل على الاحتمالِ مع أنّها مذكورةٌ في

---

(١) هـ: مباية. (٢) أ ب ج د: كونها، هامش د: كونه.
(٣) د: قلنا. (٤-٤) د: ـ ولا برهان... في الكلي.
(٥) ج: + العلامة. (٦) أ ب ج و ز: يتحقق.
(٧) د: فرده. (٨) د: بينهما.
(٩) ز: الوجودات. (١٠) ب: تكون.
(١١) ج: المناسبة، د: المتناهية. (١٢-١٢) و: موجودا واحدا شاملا.
(١٣) ج: بجميع، هامش ج: بمجموع (خ صح).
(١٤) هامش ج: + حمل. (١٥) ج: حمل.
(١٦) و: واحدا. (١٧) ج: الادلة.
(١٨) أ ب: تفيد. (١٩) ز: التعيين.

الكُتُبِ المشهورةِ مع ما يَرِدُ عليها ، فلهذا وقع الإعراض عن إيرادها والاشتغال بما يدلّ على إثباتِ هذا المطلوب بعَينه [١] .

١٨ ـ [٢] فنقول : لاشكّ أنّ مبدأ الموجودات موجود [٢] ، [١٥] فلايخلو إمّا أن يكون حقيقة الوجود أوغيره ، لا [٣] جائزأن يكون غيره ضرورة احتياج غيرالوجود [٤] فى وجوده إلى غيرٍ هو الوجود ، والاحتياجُ يُنافى الوجوب ، فتعيّن أن يكون حقيقة الوجود [٥] . فإنْ كان مطلقاً [٦] ثبت المطلوب وإنْ [٧] كان متعيّناً يمتنع أن يكون التعيّن داخلاً فيه وإلّا لتركّب الواجب ، فتعيّن أن يكون خارجاً . فالواجب محض مّاهوالوجود والتعيّن صفة عارضة . [٨] .

١٩ ـ فإن قلتَ : لِمَ لايجوزُ أن يكونَ التعيّن عينه ؟ قلتُ : إنْ كان التعيّن بمعنى ما بهِ التعيّن يجوز أن يكون عينه ، [٩] لكن [١٠] لا [٩] يضرّنا ، فإنّ ما به تعيّنه ، إذا كان ذاته ، ينبغى أن يكون هو فى نفسه غيرمتعيّن وإلّا تسلسل [١١] وإنْ كان بمعنى التشخّص لايجوزُ أن يكونَ عينه لأنّه من المعقولات الثانية التى لايحاذى بها أمرٌ فى الخارج . [١٦]

٢٠ ـ ثمّ إنّه [١٢] لايخفى على مَنْ تتبّع [١٣] معارفهم [١٤] المَبثوثة [١٥] فى كتبهم

(١) ز : ـ بعينه.
(٢-٢) و :ـ فنقول . . . موجود ، أ ب : + بعينه
(٣) أ ب : ولا.
(٤) ج: الموجود ، هامش ج : الوجود (ظ) .
(٥) د : ـ الوجود .
(٦) أ ب : + فقد.
(٧) و : الا .
(٨) هامش أ : + له (خ)، هامش ج هـ : + له.
(٩-٩) ز : لا لكن .
(١٠) ج : ـ لكن.
(١١) د : فتسلسل ، هـ : لتسلسل .
(١٢) ج : ـ انه ، هامش ج : ثم انه (خ).
(١٣) و : بتتبع .
(١٤) د : آثارهم .
(١٥) ب : المثبتة ، ج : المثبوتة ، د : المكتوبة .

أنّ ما يُحكَى من (١) مكاشفاتِهم لا يدلّ إلّا على إثباتِ ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقليّة والعينيّة منبسطة على الموجوداتِ الذّهنيّة و الخارجيّة ليس لها تعيّن يمتنع معه ظهورها مع تعيّن آخر من التعيّناتِ (٢) الإلهيّة والخَلقيّة ، فلا مانع أن يُثبَت لها تعيّن يُجامع التعيّنات كلها ، لا (٣) يُنافي شيئاً منها ، ويكون عينَ ذاتِه غيرَ زائد عليه لا ذهناً ولا خارجاً ، إذا (٤) تصوّره العقل بهذا التعيّن امتنع (٥ عن فرضه مشتركاً ٥) بين كثيرين اشتراك الكلّي بين جزئيّاته لا عن (٦) تحوّله و ظهوره في الصُّوَر الكثيرة والمظاهرِ الغيرِ المتناهيةِ علماً وعيناً وغيباً و شهادةً بحسب النّسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة . [١٧]

٢١ ـ واعتبر ذلك بالنّفس النّاطِقة (٧) السّارية في أقطار البدن وحواسّها الظّاهرة وقواها الباطنة (٨ بل بالنّفس النّاطقة ٨) الكمالية ، (٩) فإنّها إذا تحقّقت بمظهريّة الاسم الجامع كان (١٠) التروّحن (١١) من بعض حقائقها الّلازمة فتظهر (١٢) في صُوَر (١٣) كثيرة من غير تقيّد (١٤) و انحصار ، فتصدق (١٥) تلك الصُّور (١٦) عليها (١٧) و تتصادق (١٨) لاتّحاد عينها كما تتعدّد (١٩) لاختلاف صُوَرِها .

---

(١) ز : عن.
(٢) ز : + كلها.
(٣) د : ولا.
(٤) ز : اذ.
(٥-٥) هامش أ : عن فرض اشتراكه (خ).
(٦) ج ه ز : عين.
(٧) أ ب : + الحيوانية.
(٨-٨) د : ـ بل ... الناطقة.
(٩) ه : الكاملة.
(١٠) ج : + الجامع ، هامش ج : كان التروحن الخ (خ)
(١١) ب : التروض ، هامش ب : الترون (نسخة) ، و : الروح.
(١٢) أ ب د و ز : فيظهر.
(١٣) ه و : صورة.
(١٤) د ز : تقييد.
(١٥) د و ز : فيصدق.
(١٦) د : الصورة.
(١٧) ز : ـ عليها.
(١٨) د ه ز : يتصادق ، و : ولا يتصادق.
(١٩) أ ب د و ز : يتعدد.

٢٢ ـ ولذا (١) قيل [١٨] فى إدريس عليه السلام (٢) إنّه هو إلياس (٣) المرسل إلى بعلبك لا بمعنى أن العين خلع الصّورة الإدريسية ولبس الصّورة الإلياسيّة وإلا كان (٤) قولاً بالتّناسخ بل إن هويّة إدريس مع كونها قائمة فى أنيّته وصورته فى السّماء الرابعة ظهرت وتعيّنت فى إنيّة إلياس الباقى إلى الآن، فتكون (٥) من حيث العين والحقيقة واحدة (٦) ومن حيث التعيّن الصُّورى اثنتين (٧) كنحو (٨) جبريل وميكائيل وعزرائيل (٩) يظهرون فى الآن الواحد فى مائة ألف مكان بصُوَر شتّى كلّها قائمة بهم.

٢٣ ـ وكذلك أرواح الكُمَّل كما يُرْوَى عن قضيب البان الموصلى (١٠ رحمة الله عليه ١٠) أنه كان يُرَى فى زمان واحد فى مجالس متعددة مشتغلاً (١١) فى (١٢ كل بأمر غيرما ١٢) فى الآخر، ولمّا لم يسع (١٣) هذا الحديث أوهام المتوغلين فى الزمان والمكان تلقوه بالرد والعناد، وحكموا عليه بالبطلان والفساد. وأما الذين مُنِحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق فلمّا رأوه متعالياً عن (١٤) الزمان والمكان علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة متساوية، فجوّزوا ظهوره فى كل زمان وكل (١٥) مكان بأىّ شأنٍ شاء وبأى صورة أراد.

٢٤ ـ تمثيل. إذا انطبعت صورة واحدة جزئية فى مرايا متكثرة متعددة مختلفة

(١) د ه: كذا، ز و: لذا. (٢) أ ب: ـ عليه السلام.
(٣) آ: + عليهما السلام. (٤) ب: لكان.
(٥) أ ب ج د ه و ز فيكون. (٦) ب: واحدا.
(٧) أ ب ج د و: اثنين. (٨) أ ب ج: كنحول، هامش أ: كنحو (خ)
(٩) آ: + عليهم السلام، ب: + عليهم الصلوة والسلام.
(١٠-١٠) ب: رحمة الله تعالى عليه، د ه و: رحمه الله.
(١١) ج: مستقلا.
(١٢-١٢) ج: كل منها بعين ما، د: كل امر غير ما.
(١٣) ز: يسمع. (١٤) ز: على.
(١٥) ه: وفى كل.

بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديب والتقعير وغير ذلك من الاختلافات فلاشك أنها تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت [١] انطباعاتها بحسب اختلافاتها وأن هذا التكثر غير قادح [٢] في وحدتها ، و الظهور بحسب [٣] كل واحدة من تلك المرايا غير مانع لها أن تظهر [٤] بحسب سائرها [٥] . فالواحد الحق سبحانه ، وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ، بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها . فهو[٦] سبحانه يظهر في كل عين عين بحسبها من غير تكثر وتغير في ذاته المقدسة من [٧] غير [٨] أن يمنعه الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها ، كما عرفته في المثال المذكور .

٢٥ ـ [٩] في وحدته تعالى . [٩] لما [١٠] كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة[١١] موجودة بوجود خاص ، وعند شيخيهم[١٢] والحكماء وجوداً خاصاً ، احتاجوا في إثبات [١٣] وحدانيته [١٤] ونفي الشريك عنه [١٥] إلى حجج و براهين كما أوردوها في كتبهم . وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه فإنه لايمكن أن

---

(١) ز : واختلف.
(٢) د : لايقدح ، هامش د : غير قادح (خ)
(٣) و : + ظهور.
(٤) أ د ه و ز : يظهر.
(٥) و : ذاتها ، هامش و : سائرها (خ).
(٦) ج ز : وهو.
(٧) أ ب : ومن .
(٨) ه : ـ غير.
(٩-٩) أ : القول في وحدته تعالى ، ب : القول في وحدته ، هامش ج : القول في وحدته تعالى (خ) ، د : فصل في وحدانيته تعالى.
(١٠) ج : ولما.
(١١) أ ب : + واحدة .
(١٢) ج د ز : شيخهم .
(١٣) د : ـ اثبات.
(١٤) د : + تعالى.
(١٥) ج : ـ عنه .

يتوهّم فيه اثنينية وتعدد من غير أن يُعتبر فيه تعين وتقيد، فكل ما يشاهَد [١] أو يتخيَّل [٢] أو يُتعقَّل [٣] من المتعدد فهو [٤] الموجود أو الوجود الإضافي لا المطلق، نعم يقابله العدم [٥] وهو ليس [٥] بشيء.

٢٦ ـ ثم إن للوجود الحق سبحانه وحدةً غير زائدة على ذاته وهي اعتباره من حيث هو هو، وهي [٦] ليست [٧] بهذا الاعتبار نعتا للواحد بل عينه، وهي المراد عند المحققين [٨] بالأحدية الذاتية، ومنها تنتشيء [٩] الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور أعني العدديتين [١٠]، وهي إذا اعتُبِرَت مع انتفاء جميع الاعتبارات سُمّيت أحديه، و إذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية.

٢٧ ـ **القول الكلي في صفاته تعالى**. [١١] ذهبت [١٢] الأشاعرة [١٣] إلى أنّ لله تعالى [١٤] صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو [١٥] عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة وعلى هذا القياس، [١٩] و ذهب [١٦] الحكماء إلى أنّ صفاته سبحانه [١٧] عين ذاته، لا بمعنى أن هناك ذاتاً وله [١٨] صفة وهما متّحدان حقيقةً بل بمعنى أن ذاته تعالى يترتّب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء [١٩]

---

(١) د: تشاهد. (٢) د: تتخيل.
(٣) د: تتعقل. (٤) ه: ـ فهو.
(٥-٥) د: وليس. (٦) ه: وشيء.
(٧) هامش ه: ليس. (٨) هامش ب: المتحققين (نسخة).
(٩) ج: ينشؤ، ه و ز: ينتشيء. (١٠) د: العدديين.
(١١) ج: سبحانه وتعالى، ه و: سبحانه.
(١٢) أ: ذهب. (١٣) ج: + رضي‌الله عنه.
(١٤) ج: سبحانه و تعالى، ه و ز: سبحانه.
(١٥) ج: + تعالى، د ه: فهي. (١٦) و ز: ذهبت.
(١٧) أ ب: تعالى، ه: ـ سبحانه. (١٨) و: ـ وله.
(١٩) هامش أ ها ش ج: + و ظهورها (خ)، ب: + و ظهورها.

عليك بل تحتاج (١) فى ذلك إلى صفة العلم التى تقوم (٢) بك، بخلاف ذاته تعالى فإنه لايحتاج فى انكشاف الأشياء و ظهورها عليه إلى صفة تقوم (٣) به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه (٤) لأجل ذاته ، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال (٥) فى القدرة فأن ذاته مؤثرة (٦) بنفسها (٧) لا بصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا ، فهى بهذا (٨) الاعتبار قدرة، وعلى هذا يكون (٩) الذات والصفات (١٠) متحدة فى الحقيقة متغايرة (١١) بالاعتباروالمفهوم (١٢) .

٢٨ ـ وأما الصوفية (١٣) فذهبوا إلى أنّ صفاته سبحانه (١٤) عين (١٥) ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل، [٢٠] قال الشخ (١٦ رضى‌الله تعالى عنه : قوم ذهبوا إلى نفى الصفات وذوق الأنبياء والأولياء(١٧) يشهد بخلافه(١٨) وقوم أثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حقّ المغايرة وذلك كفر محض و شرك بحت .

٢٩ ـ وقال بعضهم [٢١] (١٩ قدس‌الله أسرارهم ١٩) : من صار إلى إثبات الذات ولم يُثْبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار إلى إثبات صفات مغايرة (٢٠) للذات

---

(١) د : يحتاج .
(٢) و : يقوم .
(٣) أ و : يقوم.
(٤) هامش ج : له(صح).
(٥) د : ـ الحال.
(٦) د : مؤثر.
(٧) و : نفسها .
(٨) ج : بهذه .
(٩) ب ج : تكون.
(١٠) ج : والصفة، هامش ج: والصفات(خ)
(١١) هـ : مغايرة.
(١٢) د : ـ والمفهوم .
(١٣) أ ب : + قدس‌الله اسرارهم.
(١٤) أ ب : تعالى.
(١٥) ز : غير.
(١٦-١٦) أ و : رضى‌الله عنه ، ج : رحمه‌الله ، د : ـ رضى‌الله تعالى عنه.
(١٧) و : ـ و الاولياء.
(١٨) ج : بخلاف ذلك.
(١٩) أ ب : قدس‌الله سره ، د : ـ قدس ... اسرارهم.
(٢٠) أ د و ز : متغايرة.

حقّ المغايرة فهو ثنوى كافر ومع كفره جاهل. وقال أيضا [١]: ذواتنا ناقصة و إنما تكمّلها[٢] الصفات ، فأما [٣] ذات الله تعالى [٤] فهي كاملة لاتحتاج [٥] فى شيء الى شيء ، إذ كل [٦] مايحتاج [٦] فى شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لايليق بالواجب تعالى. فذاته تعالى[٧] كافية للكل [٨] فى الكل [٨]، فهى بالنسبة الى المعلومات علم و بالنسبة إلى المقدورات قدرة وبالنسبة إلى المرادات إرادة، وهى واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه.[٢٢]

٣٠ ـ [٩] القول فى علمه تعالى [٩] . أطبق الكل على إثبات [١٠] علمه سبحانه [١١] إلا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يُعبأ بهم . ولما كان المتكلمين يثبتون صفات زائدة [١٢] على ذاته [١٢] تعالى[١٣] لم يشكل عليهم الأمر فى تعلق علمه سبحانه [١٤] بالأمور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه [١٥] .

٣١ ـ وأما الحكماء فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم فى هذا المقام ، وحاصل ماقاله الشيخ فى الإشارات أن [١٦] الأول [١٧] لما عقل ذاته بذاته وكان [١٨] ذاته علةّ للكثرة ، [١٩] لزمه تعقل الكثرة [١٩] بسبب تعقله لذاته[٢٠]. فتعقله للكثرة لازم معلول له، فصور[٢١]

(١) أ : + رضى الله عنه ، ب : + رضى الله تعالى عنه .
(٢) د ز : يكملها. (٣) و : واما.
(٤) د : + سبحانه ، هـ و ز : سبحانه .
(٥) أ و : يحتاج. (٦-٦) ج : محتاج، هامش ج : مايحتاج(خ)
(٧) ج و : ـ تعالى . (٨-٨) ز : ـ فى الكل.
(٩-٩) ج : القول فى علمه سبحانه ، د : فصل فى علمه تعالى ، و: فى علمه سبحانه ، هامش و : القول (صح).
(١٠) د : ـ اثبات. (١١) أ ب : تعالى.
(١٢-١٢) د : ـ على ذاته . (١٣) ج هـ و ز : ـ تعالى.
(١٤) ج : ـ سبحانه . (١٥) هـ : عليها .
(١٦) أ ب ج : + المبدأ . (١٧) أ ب : + تعالى
(١٨) ب : كانت. (١٩-١٩) و : ـ لزمه . . . الكثرة .
(٢٠) أ ب : ذاته ، هامش ج : ذواته (خ)
(٢١) ج و ز : فصورة .

الكثرة، التي هي معقولاته، (١) معلولاته ولوازمه(٢) مترتبةً ترتب المعلولات(٣)؛ فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة، وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها، بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة إيّاها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو مباينة له، فإذنْ تقرر الكثرة المعلولة (٤) في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعليّة والوجود لايقتضي تكثره. (٥) والحاصل أن واجب الوجود واحد ووحدته(٦) لاتزول بكثرة الصور(٧) المتقررة فيه.

٣٢ ـ واعترض عليه الشارح المحقق بأنه لاشك في أنّ القول بتقرر(٨) لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، (٩) وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولاسلبية، وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وقول بأنّ معلوله الأول [٢٣] غير مباين لذاته و بأنه تعالى لايُوجِد شيئاً ممّا يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالّة فيه إلى غير ذلك ممّا يخالف الظاهر من مذاهب(١٠) الحكماء. والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى، و أفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها (١١)، والمشّاؤون(١٢) القائلون باتحاد العاقل والمعقول إنّما (١٣) ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه (١٤) المعاني.

٣٣ ـ ثم أشار(١٥) [٢٤] إلى ما هو الحق عنده وقال: العاقل (١٦) كما لايحتاج في

(١) ب: + هي. (٢) و: ولوازم.
(٣) أ: + على العلة (لعله)، هامش ج: + على العلة (صح).
(٤) د: ـ المعلولة. (٥) ج تكثرها، هامش ج: تكثره (خ).
(٦) ب ز: وحدته. (٧) و ز: يزول.
(٨) ج هـ و ز: تقرير. (٩) و: ـ معا.
(١٠) د هـ: مذهب. (١١) د هـ: بذواتها.
(١٢) أ ب هـ: والمشائيون. (١٣) د: وانما.
(١٤) ج: تلك، هامش ج: هذه (خ).
(١٥) ب: + المحقق. (١٦) ز: ـ العاقل.

فى إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التى (١) بها هو هو فلا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو . واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا (٢) (٣ بصورة تتصورها أو تستحضرها ٣) فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً (٤) بل بمشاركة مّا من غيرك (٥) ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشىء بها كذلك (٦) تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف (٧) الصور (٨) فيك ، بل إنما تتضاعف (٩) اعتباراتك المتعلقة بذاتك (١٠) وبتلك الصورة (١١) فقط [٢٥] أو على سبيل التركب . (١٢) [٢٦] وإذا (١٣) كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك (١٤ هذا الحال ١٤) فما ظنك بحال العاقل (١٥) مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ؟

٣٤ ـ ولا تظنّنّ (١٦) أن كونك محلاً لتلك الصورة (١٧) شرط فى تعقلك إياها ، [٢٧] فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها (١٨) و إنما كان (١٩) كونك محلاً لتلك الصورة (٢٠) شرطاً فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك إياها ، فإنْ حصلت تلك الصورة لك (٢١) بوجه آخر غير الحلول فيك ، ومعلوم أنّ

(١) د : + هو . (٢) و : بشىء .
(٣-٣) د : بتصورها او استحضارها (٤) و : ـ مطلقا .
(٥) و : غير ذلك . (٦) د : + فأنت .
(٧) د و ز : يتضاعف . (٨) ب : الصورة .
(٩) و ز : يتضاعف . (١٠) د و : بذلك .
(١١) د : الصور . (١٢) ج و : التركيب .
(١٣) ب : فاذا .
(١٤) ج ه و : هذه الحال ، د : فى هذه الحالة .
(١٥) أ ب : الفاعل : هامش أ : العاقل (خ صح) .
(١٦) ب : تظن . (١٧) ز : الصور .
(١٨) د ه : ـ لها . (١٩) ب : ـ كان .
(٢٠) ز : الصور . (٢١) و : ـ لك .

حصول الشيء لفاعله فی كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول (١) الشيء لقابله ، [٢٨] فإذن المعلولات (٢) الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل(٣) فيه ، فهو عاقل إياها من غير أن يكون(٤) هی حالّة فيه .

٣٥ - (٥ و إذا تقدم ٥) هذا فأقول(٦) : قدعلمتَ أن الأول (٧) عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته فی الوجود إلا فی اعتبار المعتبرين ؛ وحكمتَ بأن عقله(٩) لذاته علة لعقله(١٠) لمعلوله (١١) الأول ، فإذا حكمتَ بكون العلتين أعنی ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً فی الوجود من غير تغاير فاحكمْ بكون المعلولين أيضا(١٢) أعنی (١٣ المعلول الأول وعقل الأول له١٣) شيئاً واحداً فی الوجود من غير تغاير يقتضی كون أحدهما مبايناً (١٤) للأول والثانی مقرراً (١٥) فيه ، وكما حكمتَ بكون التغاير فی العلتين اعتبارياً محضاً فاحكمْ بكونه (١٦) فی المعلولين كذلك ، [٢٩] فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحلّ ذات الأول تعالى عن ذلك [٣٠] .

٣٦ - ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل (١٧) ما ليست بمعلولات لها (١٨) بحصول

(١) ب : - حصول
(٢) ب ج ز : المعلومات
(٣) و ز : يحل
(٤) ب ج د : تكون
(٥-٥) أ ب : و اذ تقدم ، ج : و اذا تقرر
(٦) ج : - + لما
(٧) أ ب + تعالى
(٨) ب د : - بين
(٩) و : علمه
(١٠) ج ز : لتعلقه ، هامش ج : لعقله
(١١) و : المعلول
(١٢) أ : - أيضاً ، هامش أ : ايضا (خ)
(١٣-١٣) ج د : - له ، و : المعلولين الاولين
(١٤) د : متباينا
(١٥) أ ب : متقررا
(١٦) د : كونه
(١٧) و ز : يعقل
(١٨) د : لا

صورها (١) فيها، وهي تعقل الأول الواجب، ولا موجود إلا وهو معلولٌ للأول الواجب، كانت (٢) جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها. (٣) والأول الواجب يعقل (٤) تلك الجواهر مع تلك الصور (٥) لابصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو (٦) عليه. فإذن "لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ" من غير لزوم محال من المحالات المذكورة. انتهى كلامه(٧). [٣١]

٣٧ - وأورد(٨) عليه بعض شارحي فصوص(٩) الحكم أن تلك الجواهر العقلية، لكونها ممكنةً، حادثةٌ مسبوقةٌ بالعدم الذاتي معلومةٌ للحق سبحانه قبل وجودها، فكيف يكون علم الأول سبحانه (١٠) بها عين وجودها، (١١ وأيضا يبطل ١١) بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الأزلي (١٢) الفعلي المتعلق (١٣) بالكليات كلياً وبالجزئيات أيضا كلياً السابق على وجود الأشياء، وأيضا يلزم احتياج ذاته في أشرف صفاته إلى ما هو (١٤ غيره صادره عنه ١٤) [٣٢] والحق أن مَن أنصف، من نفسه علم أن الذي أبدع الأشياء وأوجدها من العدم إلى الوجود سواءٌ (١٥) كان العدم زمانياً أو

(١) ج د ه: صور، هامش ج: صورها (خ)
(٢) أ ب: كان
(٣) د: + ضرورة ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول، ه: + ضرورة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.
(٤) ج د: تعقل
(٥) د: الصورة
(٦) و: - هو
(٧) أ ب: كلامه
(٨) ه: اورد
(٩) و: الفصوص
(١٠) ج: + وتعالى
(١١-١١) أ ب: وايضا تبطل، ز: - وايضا يبطل
(١٢) د: الذاتي
(١٣) د: المتعين
(١٤-١٤) أ ج: غيره وصادر عنه، د ه: غير صادر عنه
(١٥) و: وسواء

غير زمانى يعلم تلك الأشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل إيجاده إياها ٧ وإلا لا (١) يمكن (٢) إعطاء الوجود لها ، فالعلم بها غير (٣) وجودها ، والقول باستحالة أن يكون ذاته وعلمه الذى (٤) هو عين ذاته محلاً للأمور المتكثرة ٧ إنما يصح إذا كانت غيرَه تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق ، ٧ أما إذا كانت عينَه من حيث الوجود والحقيقة وغيرَه (٥) باعتبار التقيد والتعين فلا يلزم ذلك ، ٧ وفى (٦) الحقيقة ليس حالّاً ولا محلّاً بل (٧) شىء واحد يظهر (٨) بالمحليّة والحاليّة (٩) أخرى .

٣٨ ـ زيادة تحقيق . إذا علم الاول (١٠) سبحانه ذاتَه بذاته فهو باعتبار أنه يَعْلَم ويُعْلَم يكون عالماً ومعلوماً ، وباعتبار أنه يعلم (١١) بذاته لا بصورة زائدة عليه يكون علماً ، فهناك أمور ثلاثة لا تمايز بينها (١٢) إلا بحسب الاعتبار . وإذا اعتُبِرَ (١٣ كون ذاته ١٣) سبباً لظهوره على نفسه لحتمه النورية ، و إذا اعتبر كونه واحداً لمعلومه غير فاقد له (١٤) شاهداً (١٥) إياه غير غائب عنه تعين (١٦) نسبة الوجود والشهود والواجدية (١٧) والموجودية والشاهدية والمشهودية .

٣٩ ـ ولاشك أن علمه سبحانه بذاته و بهذه الاعتبارات التى هى صفاته لا يحتاج

(١) و : لم
(٢) أ ب : + فيه
(٣) ج : عين
(٤) ه : الذاتى
(٥) د : طيرها
(٦) ج : فى
(٧) ز : + هو
(٨) د : ظهر
(٩) ج و : + تارة
(١٠) و : الله
(١١) و : ـ يعلم ، أ ب : + ذاته
(١٢) و : بينهما
(١٣-١٣) ج : كونه ، هامش ج : كون ذاته (خ)
(١٤) د ه و ز : ـ له
(١٥) أ : مشاهدا ، هامش أ : شاهدا (خ صح)
(١٦) أ : تعلق ، هامش أ : تعين (خ) ، د : يعين
(١٧) د : والوحدية

إلى صورة (١) زائده عليه ، وكذلك علمه (٢) بماهيات الأشياء وهوياتها ، فإن ماهياتها وهوياتها (٣) ليست عبارة إلا عن الذات المتعالية (٤) متلبسة (٥) بأمثال هذه الاعتبارات المذكورة المنتشئة (٦) التعقل (٧) [٣٣] بعضها عن بعض جمعاً و فُرادى على وجه كلي أو جزئي فلا يحتاج في العلم بها إلى صورة زائدة ؛ فلافعل هناك (٨) ولا قبول ولا حال ولا محل ولا احتياج (٩) في شيء من كمالاته إلى ما هو (١٠ غيره صادر عنه ، ١٠) (١١ تعالى الله عما يقول الظالمون ١١) علواً كبيراً .

٤٠ ـ (١٢ **القول في أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الأشياء .** ١٢) قالت الحكماء : يعلم الأول سبحانه (١٣) الأشياء بسبب علمه بذاته لأنه يعلم ذاته التي هي مبدأ تفاصيل الأشياء ، فيكون عنده (١٤) أمر بسيط ١٤) هو مبدأ العلم (١٥) بتفاصيلها وهو علمه تعالى بذاته ، فإن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أو لا ، فالعلم بذاته التي (١٦) هي علة

(١) د : صفة ، هامش د : صورة (خ)

(٢) ج : + تعالى (٣) و : ـ وهوياتها

(٤) ب : العالية

(٥) هامش أ : متمايزة (خ) ، ج : متمايزة ، هامش ج : متلبسة (خ)

(٦) ج : المنشاة (٧) ج ه : لتعقل

(٨) د : هنا (٩) ه : الاحتياج

(١٠-١٠) أ : غيره و صادر عنه ، د : غير صادر عنه

(١١-١١) د : تعالى عما يقولون ، و : تعالى عما يقول الظالمون

(١٢-١٢) ج : القول في ان علمه بذاته سبب لعلمه بسائر الاشياء ، ر : فصل في ان علمه جل جلاله منشأ لعلمه بسائر الاشياء ، ه : فان علمه منشأ لعلمه بسائر الاشياء ، و : فان علمه بذاته منشأ لسائر الاشياء ، ز : فاصلة

(١٣) ج : ـ سبحانه (١٤-١٤) أ : امرا بسيطا

(١٥) ج : العالم ، هامش ج : العلم (خ)

(١٦) د ه : ـ التي

ذاتية للمعلول الأول يتضمن العلم به ، ثمّ المجموع علة قريبة [١] للمعلول الثانى فيلزم العلم به أيضا وهكذا [٢] إلى آخر [٣] المعلولات . فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع [٤] الموجودات إجمالاً ، [٥] فإذا فُصِّل ما فيه امتاز [٦] بعضها عن بعض وصارت مفصَّلة ، فهو كأمر [٧] بسيط يكون مبدأً لتفاصيل [٨] أمور متعددة ، فكما أن ذاته مبدأ لخصوصيات الأشياء و تفاصيلها كذلك علمه بذاته مبدأ لعلوم [٣٤] بالأشياء و تفاصيلها [٩] .
٧ و نظيره ما يقال فى تضمن العلم بالماهية العلمَ بأجزائها إجمالاً وكونه [١٠] مبدأً لتفاصيلها .

٤١ ـ ولا يذهبْ عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية ، فإن الجزئيات أيضا معلولة له [١١] كالكليات ، فيلزم علمه بها أيضا . وقد اشتهر عنهم أنهم ادَّعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هى جزئية [١٢] لاستلزامه [١٣] التغير فى صفاته الحقيقية ، ولكن أنكره بعض المتأخرين [٣٥] وقال : نفى تعلق علمه بالجزئيات ممّا أحال عليهم مَنْ لم يفهم كلامهم ، ٧ وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات وهى صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم و مذهبهم أن العلم بالعلة يوجب [١٤] العلم بالمعلول؟ بل لما نفوا عنه [١٥] الكون فى المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية ، ولما نفوا

(١) د : غريبة
(٢) د ه و : هكذا
(٣) و : ـ آخر
(٤) د : بمجموع
(٥) د : جماعا
(٦) ز : امثال
(٧) هامش أ : كما مر (خ) ، ج : كما مر
(٨) و : بتفاصيل
(٩) د : ـ وتفاصيلها
(١٠) ج : وكونها
(١١) د ه : ـ له
(١٢) د : + و هو محال
(١٣) و : لاستلزام
(١٤) د : يستلزم ، هامش د : يوجب (خ)
(١٥) د : + تعالى

عنه الكون فى الزمان ٧ جعلوا نسبة جميع الأزمنة ، ماضيها و مستقبلها وحالها ، إليه نسبة واحدة ، فقالوا : كما يكون العالِم بالأمكنة إذا لم يكن مكانيا يكون عالِما بأنّ زيداً فى أى (١جهة من١) جهات عمرو وكيف يكون(٢) الإشارة منه إليه وكم بينهما من المسافة، وكذلك فى جميع ذوات العالَم ، ولا يجعل نسبة شيء منها إلى نفسه لكونه غير مكانى . كذلك العالِم بالأزمنة إذا (٣) لم يكن زمانيا يكون عالما بأن زيداً فى أى زمان يولد (٤) وعمراً (٥) فى أى زمان، وكم يكون بينهما من المدة، وكذلك فى جميع الحوادث المرتبطة(٦) بالأزمنة ، ولا يجعل نسبة شيء منها إلى زمان (٧) يكون (٨) حاضراً له ، فلا يقول : (٩) هذا مضى وهذا ما حصل بعد وهذا موجود الآن ، بل (١٠) يكون جميع ما فى الأزمنة حاضراً عنده متساوى (١١) النسبة إليه مع علمه بنسبة (١٢) البعض (١٣ إلى البعض ١٣) وتقدم البعض على البعض . [٣٦]

٤٢ ـ إذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يسَعْ هذا الحكمَ أوهامُ المتوغلين فى المكان والزمان (١٤ حكم بعضهم ١٤) بكونه مكانياً ويشيرون إلى مكان يختصّ به و بعضهم بكونه (١٥) زمانياً و يقولون إن هذا فاته (١٦) و إنّ ذلك(١٧) لم يحصل له بعد وينسبون مَنْ ينفى ذلك عنه إلى القول بنفى العلم (١٨) بالجزئيات الزمانية، وليس كذلك .

(١-١) و : ـ جهة من

(٢) ب ج : تكون

(٣) ـ ج : اذ لو

(٤) د : يتولد ، و ز : تولد

(٥) و ز : عمروا

(٦) و ز : المرتبط

(٧) هامش أ : + لا

(٨) ه : + له ، و : ـ يكون

(٩) ب : تقول

(١٠) ز : ـ بل

(١١) د : مساوى

(١٢) ه و ز : بنسب

(١٣-١٣) و : ـ الى البعض

(١٤-١٤) ج : فانه يحكم بعضهم على شيء

(١٥) ج : يكون

(١٦) ج : زمانه ، و : فايت

(١٧) ج ه و : هذا ، هامش ه : ذلك

(١٨) ز : العالم

۴۳ ـ وفى كلام الصوفية قدس‌الله تعالى (۱) أسرارهم أن الحقّ سبحانه و تعالى لما اقتضى كلّ شيء (۲ إما لذاته أو بشرط أو شروط فيكون كلُّ شيء ۲) لازمَه أو لازمَ لازمه وهلمّ جرّاً، فالصانع، الذى لايشغله شأن (۳ عن شأن، ۳) واللطيف (۴) الخبير، الذى لايفوته كمال، لابد و أن (۵) يعلم ذاته و لازمَ ذاته و لازم لازمه جمعاً و فرادى إجمالاً وتفصيلاً إلى مالا (۶) يتناهى. وأيضاً فى كلامهم أن الحق (۷) سبحانه و تعالى (۸) لإطلاقه الذاتى له (۹) المعيّةالذاتية مع كل (۱۰) موجود، وحضورُه مع الأشياء علمه بها ، فلايعزب عن علمه مثقال ذرة (۱۱) فى‌الأرض ولا فى‌السماء.

۴۴ ـ ۷ فالحاصل أن علمه بالأشياء على وجهين: أحدهما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء، [۳۷] والثانى من حيث أحديّته (۱۲) المحيطة (۱۳) بكل شيء، ولا يخفى عليك أن علمه سبحانه (۱۴) بالأشياء على الوجه الثانى مسبوق بعلمه بها على الوجه الأول، فإن الأول ۷ علم غيبيّ (۱۵ بها قبل وجودها ۱۵) والثانى علم شهوديّ بها عند وجودها ، و بالحقيقة ليس هناك علمان (۱۶) بل (۱۷ لتحقّ الأولَ ۱۷) بواسطة وجود متعلقه ، أعنى المعلوم، نسبةٌ (۱۸) باعتبارها نسمّيه شهوداً وحضوراً، لا أنه حدث

(۱) أ ج و : ـ تعالى
(۲-۲) د : ـ اما . . . . كل شيء
(۳-۳) و : ـ عن‌شأن
(۴) د : و هو اللطيف
(۵) د : ان
(۶) و : ـ لا
(۷) و : للحق
(۸) ج : ـ وتعالى
(۹) و : ـ له
(۱۰) د : + شيء
(۱۱) ز : ـ ذرة
(۱۲) و : ـ احديته
(۱۳) ز : المحيط
(۱۴) أ ب : تعالى
(۱۵-۱۵) د : ـ بها قبل وجودها
(۱۶) و : علما ، ز : علم
(۱۷-۱۷) ج : الحق ان للاول ، د : للحق الاول
(۱۸) ج : نسبة

هناك علم (١) آخر . فإن قلتَ : يلزم من ذلك أن يكون علمه على الوجه الثانى مخصوصاً بالموجودات الحالية ٧ قلتُ : نعم ، لكن الموجودات كلها ٧ بالنسبة إليه (٢) حالية ، فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مر فى كلام بعض المحققين عن قريب .

٤٥ ـ **القول فى الإرادة** . اتفق المتكلمون والحكماء على إطلاق القول بأنّه مريد، لكن كثر الخلاف(٣) فى معنى إرادته ، فعند المتكلمين من أهل السنة أنها صفة قديمة زائدة على الذات على ما هو شأن سائر(٤) الصفات الحقيقية ، وعند الحكماء هى العلم(٥) بالنظام الاكمل ويسمّونه عناية . قال ابن سينا : العناية هى إحاطة علم الأول (٦) تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام ، فعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير(٧) فى الكل من غير انبعاث قصد و طلب من الأول الحق .

٤٦ ـ وتحرير المذهبين أن نقول(٨) : لايخفى أن مجرّد ٧ علمنا بما يجوز صدوره عنا لايكفى فى وقوعه ، بل نجد من أنفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة ، ثم نحتاج (٩) إلى تحريك الأعضاء بالقوة المنبثة فى العضلات ، فذاتنا (١٠) هو الفاعل ، والقوة العضلية هى القدرة ، وتصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور ، ومعرفة المصلحة هى العلم بالغاية ، والحالة النفسانية المسمّاة بالميلان ٧ هى التابعة للشوق المتفرع (١١) على معرفة الغاية ، فهذه أمور متغايرة (١٢) لكل واحد منها مدخل فى صدور ذلك الشيء .

---

(١) د : علما (٢) أ ب : + تعالى
(٣) ج : الكلام ، هامش ج : الخلاخ (خ صح)
(٤) أ ب : ـ سائر ، هامش أ : ظائر (خ)
(٥) ز : العالم (٦) و : الله
(٧) هامش أ : + والوجود (خ) ، ب : + والجود
(٨) ج : تقول ، ز : يقول (٩) ج ز : يحتاج
(١٠) ج : فراينا ، هامش ج : فذاتنا (خ صح)
(١١) هامش ج : المتنوع (خ صح)
(١٢) أ ب : متمايزة ، هامش أ : متغايرة (خ) ، هامش ب : متغايرة (صح)

٤٧ ـ فالمتكلمون المانعون تعليل أفعاله(١) بالأغراض(٢) يُثبتون له ذاتاً وقدرة زائدة على ذاته وعلماً بالمقدور وبما فيه من المصلحة(٣) زائداً أيضا(٤) على ذاته و إرادةً (٥) كذلك، ويجعلون (٦ للمجموع مدخلاً في الإيجاد سوى العلم بالمصلحة ٦) (٧فتكون هي ٧) (٨غرضا وغاية ٨) لاعلة غائية.

٤٨ ـ وأما الحكماء فأثبتوا له (٩) ذاتاً وعلماً بالأشياء هو عين ذاته، و يجعلون ٦) الذات مع العلم كافييّن (١٠) في الإيجاد، فعلمه عين قدرته وعين (١١) إرادته إذ هو كاف في الصدور، ٧ وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذى (١٢) للإنسان، فما (١٣) يصدر بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات ٧ يصدر عنه بمجرد الذات، (١٤) فهذا معنى اتّحاد الصفات مع الذات، (١٥) فليس صدور الفعل منه كصدوره منّا ولا كصدوره من النار والشمس مما لاشعور له بما يصدر عنه.

٤٩ ـ وأما الصوفية المحققون (١٦) فيثبتون له سبحانه إرادة زائدة على ذاته ٧ لكن بحسب التعقل (١٧) لابحسب الخارج كسائر الصفات، فهم يخالفون المتكلمين (١٨) في إثبات إرادة زائدة على ذاته بحسب الخارج والحكماء (١٩ في نفيها ١٩) بالمرة.

---

(١) د : + تعالى
(٢) د : بالغرض
(٣) ج : المصالح
(٤) ج : ـ ايضا
(٥) ج : ارادته، ز : + ايضا
(٦-٦) و : ـ للمجموع .... ويجعلون
(٧-٧) ج ز : فيكرن هي، د : فيكون هو
(٨-٨) د : غاية و غرضا
(٩) د : + تعالى
(١٠) ج : كائنين
(١١) ه : ـ وعين
(١٢) ج : الذاتي، هامش ج : الذى (خ صح)
(١٣) ج : فيما، ز : مما
(١٤) و : لذاته
(١٥) ز : الصفات
(١٦) ب : + قدس الله اسرارهم
(١٧) ج د : العقل
(١٨) و : المتكلمون
(١٩-١٩) د : ـ في نفيها

٥٠ ـ **القول في القدرة** . ٧ ذهب المليّون كلهم (١) إلى أنه (٢) تعالى قادر أي (٣) يصح منه إيجادالعالم وتركه، [٣٨] فليس شيء منهما(٤) لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه . وأمّا الفلاسفة فإنهم قالوا : إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع(٥) خلوه عنه ، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب (٦) زعماً منهم أنه الكمال التامّ . وأما كونه تعالى قادراً بمعنى(٧) إنْ شاء فعل وإنْ (٨ لم يشأ٨) لم يفعل (٩ فهو متفق٩) عليه بين الفريقين، [٣٩] ٧ إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة (١٠) الفعل الذي هوالفيض والجود (١١) لازمة (١٢) لذاته كلزوم سائر (١٣) الصفات الكمالية له ، فيستحيل الانفكاك بينهما ، (١٤) فمقدَّم الشرطية الأولى واجب صدقه (١٥) ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا (١٦) الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه (١٧) .

٥١ ـ وأما الصوفية (١٨) فيثبتون (١٩ له سبحانه١٩) إرادة زائدة على الذات (٢٠) والعلم بالنظام الأكمل ٧ واختياراً في إيجاد العالم لكن لا على (٢١النحوالمقصود٢١) من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع عنده، (٢٢) فيترجح (٢٣) عنده

---

(١) د : ـ كلهم (٢) د : ان الله
(٣) د هـ : ـ اى (٤) ز : سنها
(٥) د : ممتنع (٦) ز : الايجاد
(٧) د : + انه (٨-٨) ب : شاء
(٩-٩) هامش ج : فمتفق (خ) (١٠) د : نسبة ، ز : المشيئة
(١١) ب : والوجود (١٢) ج و : لازم
(١٣) ب : ـ سائر (١٤) د : عنها
(١٥) ج : الصدق ، هامش ج : صدقه (خ)
(١٦) د : كلا (١٧) ج هـ : + وتعالى
(١٨) أ : + قدس الله اسرارهم ، ب : + قدس الله تعالى اسرارهم
(١٩-١٩) د : ـ له سبحانه (٢٠) ب : + تعقلا
(٢١-٢١) أ ب : النحو المذكور المتصور، ج : التجوز المتصور ، هـ : النحوالمقصود
(٢٢) و : ـ عنده (٢٣) و : رجح

أحدهما لمزيد(١) فائدة أو مصلحة يتوخاها،(٢) فمثل هذا يُستنكر(٣) في حقه سبحانه(٤) لأنه أحديّ الذات واحديّ الصفات، ٧ وأمره واحد وعلمه بنفسه و بالأشياء علم (٥) واحد، ٧ فلا يصح لديه(٦) تردد ولا إمكان حكمين مختلفين؛ بل لايمكن غيرما هوالمعلوم المراد في نفسه. فالاختيار الإلهي إنماهو بين٧ الجبروالاختيار المفهومين للناس، وإنما (٧) معلوماته، سواءٌ قُدِّر أولم يُقدَّر، مرتسمة في عَرْصة علمه أزلاً وأبداً ومرتَّبة ترتيباً لا أكمل منه في نفس الأمر و إن خفي ذلك على الأكثرين، فالأَوْلَوِيّة بين أمرين يُتوهَّم إمكانُ وجود كل منهما إنما هي(٨) بالنسبة إلى (٩) المتوهِّم المتردد، أمّا (١٠) في نفس الأمر ٧ فالواقع واجب وما عداه مستحيل الوجود.

٥٢ - فإنْ قلتَ: قداستدل الفرغاني(١١ رحمه‌الله١١) في شرحه للقصيدة التائية(١٢) بقوله تعالى: (١٣) أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ أي ظل التكوين على المكونات (١٤) ٧ وَلَوْشَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً ولم يمده على أن الحق سبحانه (١٥) لولم يشأ إيجاد العالم لم يظهر، ٧ و كان له أن لايشاء فلايظهر. قلت: قولهم: (١٦) إنْ لم يشأ لم يقع، صحيح، (١٧ وقدوقع ١٧) في الحديث: ما لم يشأ لم يكن، ولكن صدق الشرطية كما سبق لايقتضي صدق المقدَّم أو إمكانه، فلاينافيه (١٨) قاعدة الإيجاب ٧ فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور،

(١) د: بمزيد
(٢) ج: يتواخاها، ز: يترجاها
(٣) ب د و: مستنكر
(٤) ج: تعالى
(٥) ب: - علم
(٦) د هـ ز: لذاته
(٧) ز: + هو
(٨) أ ب: هو، هامش أ: هي (خ)
(٩) د: - الى
(١٠) ب د: واما
(١١-١١) د: رحمه‌الله
(١٢) ب: الثانية
(١٣) ج: - تعالى
(١٤) ب ز: المكنونات
(١٥) هـ: تعالى
(١٦) د: - قولهم
(١٧ - ١٧) د: و قدور
(١٨) ز: ينافي

فقولهم فى الإيجاد الكلى للعالم : كان له أن لايشاء فلا يظهر ، ^٧^ إما (١) لنفى الجبر المتوهم للعقول الضعيفة ^٧^ (٢ وإما لأنه ٢) سبحانه باعتبار ذاته الأحدية (٣) غنى عن العالمين .

٥٣ ـ فالصوفيه متفقون مع الحكماء فى امتناع صدق مقدّم الشرطية الثانية مخالفون معهم (٤) ^٧^ فى إثبات إرادة زائدة على العلم بالنظام الأكمل لازمة له (٥) بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاكها العلم عن الذات .

٥٤ ـ **بقى (٦) القول فى أن الأثر القديم هل يستند إلى المختار أم لا . ثم** (٧) اعلمْ أن المتكلمين بل الحكماء أيضا اتفقوا على أن (٨ القديم لايستند إلى الفاعل المختار لأن فعل المختار مسبوق ٨) بالقصد (٩) إلى الايجاد مقارنٌ لعدم ما قُصد إيجادُه ضرورةً ، فالمتكلمون أثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا إلى نفى الأثر القديم ، والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم و ذهبوا إلى نفى الاختيار .

٥٥ ـ وأما الصوفية (١٠) (١١ فهم ^٧^ جوزوا ١١) استناد (١٢) الأثر القديم إلى الفاعل المختار وجمعوا بين إثبات الاختيار والقول بوجود (١٣) الأثر القديم ، فإنهم قالوا : أفاد (١٤) الكشف الصريح (١٥) أن الشىء ، إذا اقتضى أمراً لذاته ، أى لابشرط زائد عليه وهو المسمّى غيراً ، وإن اشتمل على شرط أو شروط هى عين الذات كالنسب والإضافات ، فلايزال على (١٦) ذلك الأمر ويدوم له (١٧) مادامت ذاته ، كالقلم الأعلى ، فإنه أول مخلوق حيث

(١) د : ـ اما
(٢-٢) د : ولانه
(٣) ز : ـ الاحدية
(٤) د : لهم
(٥) د : لذاته
(٦) أ ب : ـ بقى ، ج : نفى
(٧) أ ب : ـ ثم
(٨-٨) د : ـ القديم . . . مسبوق
(٩) د : القصد
(١٠) أ : + قدس الله اسرارهم ، ب : + قدس الله تعالى اسرارهم
(١١-١١) ب : فجوزوا ، ج : فانهم جوزوا
(١٢) د : اسناد
(١٣) ب ج : بوجرب ، هامش ج : بوجود (خ)
(١٤) ج : فاذاً
(١٥) ج : الصحيح ، هامش ج : الصريح (خ)
(١٦) هامش د : عن
(١٧) د : به

لاواسطة (١) بينه (٢وبين خالقه ،٢) يدوم (٣) بدوامه . وكأنهم (٤) تمسكوا فى ذلك (٥ إلى ما ٥) ذكره الآمدى من أن سبق الإيجاد قصداً (٦) على (٧) وجود المعلول كسبق الإيجاد إيجاباً ، فكما أن سبق الإيجاد الإيجابىّ سبق بالذات لابالزمان ، فيجوز مثله ههنا بأن يكون الإيجاد القصدى مع وجود المقصود زماناً ومتقدماً (٨) عليه بالذات ، وحينئذ جاز أن يكون بعض الموجودات واجباً فى الأزل بالواجب (٩) لذاته ٧ مع كونه مختاراً ، (١٠) فيكونان معاً فى الوجود و إنْ تفاوتا فى (١١ التقدم والتأخر ١١) بحسب الذات ، كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات (١٢) وإنْ كانت معها فى الزمان .

٥٦ ـ فإنْ قيل : إنا إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغى نعلم (١٣) بالضرورة أن القصد إلى (١٤) إيجاد الموجود محال ، فلابدّ أن يكون القصد مقارناً لعدم (١٥) الأثر ، فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً ، قلنا : تقدم القصد على الإيجاد كتقدم (١٦ الإيجاد على الوجود ١٦) فى أنهما بحسب الذات ، فيجوز مقارنتها فى الوجود زماناً لأن المحال هو القصد إلى إيجاد ٧ الموجود (١٧) بوجود قبل . (١٨) وبالجملة فالقصد إذا (١٩) كان كافياً فى وجود المقصود كان معه وإذا (٢٠) لم يكن كافياً فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا إلى أفعالنا .

---

(١) و : واسط
(٢-٢) و : وخالقه
(٣) د : و يدوم
(٤) ج : فكانهم
(٥-٥) هامش د : بما (خ ظ)
(٦) ج : قصد
(٧) ج د ه و ز : الى
(٨) د : متقدما ، ز : و متقدم
(٩) ز : مع الواجب
(١٠) د : سختار
(١١-١١) ب : التقديم و التأخير
(١٢) ج: باليد ، هامش ج : بالذات (خ صح)
(١٣) د : جزمنا.
(١٤) ب : + غير
(١٥) ز : بالعدم
(١٦-١٦) ج : الايجاب على الوجوب ، هامش ج : الايجاد على الوجود (خ)
(١٧) ج : الموجودات ، ه : سوجود
(١٨) ج : قبله ، و : + الايجاد
(١٩) د : ان
(٢٠) د ز : ان

٥٧ ـ فإنْ قيل : نحن إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزمنا بأن القصد إلى تحصيل الشيء والتأثير فيه لا يُعقل إلا حالَ عدمِ حصوله ،(١ كما أن إيجابه لا يعقل إلا حال حصوله ١) وإنْ كان سابقاً عليه بالذات ، وهذا المعنى ضروري لا يتوقف إلا على تصور معنى القصد والإرادة كما ينبغي . قلنا : الراجع إلى وجدانه إنما يدرك قصدَه وإرادته الحادثة الناقصة لا الإرادة الكاملة (٢) الأزلية ، ولاشكّ أنهما يختلفان (٣) حكماً ، فالأُولى ليست كافية في تحصيل المراد ولهذا يتخلف (٤) المراد عنها كثيراً ، والثانية كافية فيه (٥) فلا يمكن تخلفه [٤٠] عنها ، فأين إحداهما عن الأخرى؟

٥٨ ـ اعلم (٦) أن الصفات الكمالية كالعلم والإرادة والقدرة لها اعتباران : أحدهما اعتبار نسبتها إلى الحقّ سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة (٧) و مرتبة غناه (٨) عن العالمين ، وهي بهذا (٩) الاعتبار أزلية أبدية (١٠) كاملة لا شائبة نقص فيها ، وثانيها أن نسبة الماهيات الغير المجعولة (١١) إلى نوره الوجوديّ (١٢) نسبة المرائي (١٣) إلى ما ينطبع فيها ، ومن شأن المتجلي بصفاته (١٤) الكمالية أن يظهر (١٥) بحسب (١٦ المتجلَى ٧ لا ١٦) بحسبه ، فإذا تجلّى في أمرٍ مّا ظهرت صفاته الكمالية (١٧) فيه بحسبه لا بحسب المتجلي سبحانه ، ٧ فيلحقها

(١-١) د : ـ كما . . . . حصوله
(٢) ج : الكاملية
(٣) د : مختلفان
(٤) ج : يختلف
(٥) ز : في تحصيل
(٦) ج و : واعلم
(٨) و : الصرف
(٨) هـ و ز : غنائه
(٩) ج : بهذه ، ز : هذا
(١٠) د هـ : و أبدية
(١١) هـ : + له
(١٢) ج : الواحدي ، هامش ج : الوجودي (خ) ، ز : الوجود
(١٣) د هـ : المرايا ، و : المرئي
(١٤) د : الصفات ، هـ و : بصفات
(١٥) د : يتجلي و يظهر
(١٦-١٦) ج : المجلي لا بحسب التجلي ولا
(١٧) هـ : الكاملة ، هامش هـ : الكمالية (خ)

النقص لنقصان (۱) المحل (۲) .

۵۹ ـ فالعارف إذا أدركها بوجدانه (۳) أضاف النقص إلى عدم(٤) قابلية المحل(٥) وأسندها (٦ إليه (۷) سبحانه (۸) كاملةً مقدسةً عن شائبة النقص وإنْ أسندها ٦) إليه(۹) ناقصةً كان هذا الإسناد باعتبار(۱۰) ظهوره (۱۱) في مجاليه لابحسب صرافة وحدته، وغير العارف ۷ إما أسندها إليه سبحانه ناقصة من غير تميز (۱۲) بعض المراتب (۱۳) عن بعض ۷ أو (١٤ نفاها عنه ١٤) بالمرة، ۷ تعالى الله (۱۵) عما يقول الظالمون (١٦ علواً كبيراً ١٦) .

۶۰ ـ **القول في كلامه**(۱۷) (۱۸ **سبحانه وتعالى** ۱۸) . والدليل على كونه(۱۹) تعالى(۲۰) متكلماً (۲۱) إجماع الأنبياء (۲۲ عليهم السلام ۲۲) عليه ، (۲۳) فإنه (٢٤) تواتر عنهم أنهم كانوا يثبتون (۲۵ له الكلام ۲۵) ويقولون إنه (٢٦) تعالى أَمَرَ بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا ، ۷ وكل ذلك من أقسام الكلام [٤١] .

(۱) ج : الى عدم قابلية ، هامش ج : لنقصان (خ)
(۲) أ ب : المجلى ، هامش أ : المحل (خ) ، ه : محله
(۳) و : بوحدته
(٤) ه ز : + قدم
(٥) أ ب : المجلى
(٦-٦) و : ـ اليه .... اسندها
(۷) د : + ناقصة واليه
(۸) د : + وتعالى
(۹) أ ب : + سبحانه
(۱۰) د : بحسب
(۱۱) ه : ظهور
(۱۲) ج د و : تمييز
(۱۳) ز : + بعضها
(١٤-١٤) ج : ينافيه ، هامش ج : نفاها عنه (خ صح)
(۱۵) د ز : ـ الله
(١٦-١٦) ه و ز : ـ علوا كبيرا
(۱۷) ج : الكلام
(۱۸) أ ز : ـ وتعالى ، ج د : ـ سبحانه وتعالى
(۱۹) ج : انه ، هامش ج : كونه (خ)
(۲۰) د ه و : ـ تعالى
(۲۱) ج : متكلم
(۲۲-۲۲) ب : عليهم الصلاة والسلام
(۲۳) د ز : ـ عليه
(٢٤) ب : ـ فانه
(۲۵-۲۵) و : الكلام له
(٢٦) أ ب : ان الله

٦١ ـ اعلم [١] أن ههنا قياسين متعارضين أحدهما أن كلام الله تعالى [٢] صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ، [٣ فكلام الله تعالى[٤] قديم ٣] . وثانيهما أن كلامه مؤلَّف من أجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، فكلامه [٥] تعالى[٦] حادث . فافترق المسلمون إلى [٧ فِرَق أربع ، ٧] ففرقتان [٨] منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول ٧ وقدحت واحدة منهما فى صغرى القياس الثانى ٧ وقدحت الأخرى فى كبراه ، وفرقتان أُخْرَيان ذهبوا إلى صحة الثانى ٧ وقدحوا فى إحدى مقدمتى الأول ٧ على التفصيل المذكور .

٦٢ ـ فأهل الحق منهم من [٩] ذهبوا إلى صحة القياس الأول وقدحوا فى صغرى القياس الثانى فقالوا : كلامه [١٠] ليس من جنس [١١ الأصوات و الحروف ١١] بل صفة أزلية قائمة [١٢ بذات الله ١٢] سبحانه[١٣] هو بها آمِرٌ ناهٍ مُخْبِر وغير ذلك ، [٤٢] يُدَلُّ عليها بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة ، فإذا عُبِّرَ[١٤] عنها بالعربية فقرآن و بالسريانية [١٥] فإنجيل و بالعبرانية [١٦] فتوراة ، والاختلاف على [١٧] العبارات ٧ دون المسمَّى .

٦٣ ـ والتفصيل فى هذا المقام أنه إذا أخبر الله تعالى[١٨] عن شيء أو أمر به أو نهى عنه إلى غير ذلك وأدّاه الأنبياء [١٩ عليهم السلام ١٩] إلى أممهم بعبارت دالّة عليه فلا شكّ

---

(١) ج : واعلم
(٢) ج : ـ تعالى
(٣-٣) هـ و ز : ـ فكلام .... قديم
(٤) ج د : ـ تعالى
(٥) أ ب ج : فكلام الله
(٦) أ ب : سبحانه ، ج و ز : ـ تعالى
(٧-٧) ب ج : اربع فرق
(٨) ب ج و : فرقتان
(٩) د : ـ من
(١٠) أ ب د : + تعالى
(١١-١١) د : الحروف والاصوات
(١٢-١٢) د : بذاته
(١٣) أ ب د : تعالى
(١٤) ز : اعتبر
(١٥) ج : أو بالسريانية
(١٦) ج : أو بالعبرانية ، و : و بالعمرانية
(١٧) د و : فى
(١٨) ج : ـ تعالى ، هـ و ز : سبحانه
(١٩) ب : عليهم الصلاة والسلام ، ج : ـ عليهم السلام

أن هناك أموراً (١) ثلاثة : معانيَ (٢) معلومة و عبارات دالّة عليها معلومة أيضا وصفة يتمكن بها من(٣) التعبير عن تلك المعانى بهذه العبارات (٤) لإفهام المخاطبين، [٤٣] ولا شكّ فى قِدَم هذه الصفة بالنسبة إليه سبحانه ، (٥) وكذا فى قدم صورة معلوميّة (٦) تلك المعانى والعبارات بالنسبة إليه تعالى،(٧) فإنْ كان كلامه تعالى (٨) عبارة عن تلك الصفة فلاشكّ فى قدمه، و إنْ كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات (٩) فلا شكّ أنها باعتبار معلوميتها (١٠) له سبحانه أيضا قديمة ، ولكن لايختصّ هذا القِدَم(١١) بها بل يعمّها وسائر عبارات المخلوقين و مدلولاتها لأنها(١٢) كلها معلومة لله (١٣) سبحانه (١٤) أزلاً وأبداً . و إنْ كان عبارةً عن أمر وراء هذه الأمور الثلاثة فليس على إثباته دليل يقوم على ساق .

٦٤ ـ وما أثبته المتكلمون (١٥) من الكلام النفسى فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر، و إن كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات المعلومة فلاشكّ أن قيامها به سبحانه ليس إلّا باعتبارصورة معلوميّتها، فليس صفة برأسها بل هو (١٦) من جزئيّات العلم ، وأما المعلوم فسواءٌ كان (١٧) العبارات (١٨) أو مدلولاتها فليس قائماً به سبحانه فإنّ العبارات بوجودها الأصيل من مقولة الأعراض الغيرالقارّة ، وأما مدلولاتها

(١) ز : امور
(٢) ج و : معانٍ
(٣) ب : فى
(٤) و : العبارة
(٥) ه : + وتعالى
(٦) هامش ج : مفهومية (خ)
(٧) ج : ـ تعالى
(٨) ج ه : ـ تعالى
(٩) ز : والعبارة
(١٠) ج ه و ز : معلوميته
(١١) و : القديم
(١٢) ز : ـ لانها
(١٣) ز : له
(١٤) د : تعالى
(١٥) ه : المتكلمين
(١٦) د : ـ هو
(١٧) أ ب : كانت
(١٨) ب : العبارة

فبعضها من قبيل الذوات (١) و بعضها من قبيل (٢) الأعراض الغير القارّة ، ٧ فكيف يقوم (٣) به سبحانه (٤) ؟

٦٥ ـ ولنذكر (٥) فى هذا المقام ٧ كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق إن شاء الله تعالى.

[٤٤] قال الإمام حجة الإسلام (٦ رحمه الله ٦) : الكلام على ضربين أحدهما مطلق (٧) فى حق البارى ، (٨) والثانى فى حق الآدميين ، أما الكلام الذى ينسب إلى البارى تعالى (٩) فهو صفة (١٠) من صفات الربوبيّة ، فلا تشابُهَ بين صفات البارى تعالى وصفات (١١) الآدميين ، فإنّ صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتتكثر (١٢) وحدتُهم وتتقوم (١٣) أنيّتُهم (١٤) بتلك الصفات و تتعين (١٥) حدودُهم و رسومهُم بها ، ٧ وصفة البارى تعالى (١٦) لا تحدّ (١٧ ذاتَه ولا ترسمه ١٧) ٧ فليست إذن أشياءَ (١٨) زائدةً (١٩) على العلم الذى هو حقيقة هويّته تعالى .

(١) ز : + و بعضها من قبيل الاعراض القارة

(٢) ه : ـ قبيل (٣) ب ه : تقوم

(٤) د : + و تعالى (٥) د : فلنذكر

(٦-٦) أ : رضى الله عنه ، ب : رضى الله تعالى عنه ، د قدس سره ، ز : رحمه الله تعالى

(٧) أ ب : يطلق ، د : ـ مطلق (٨) أ ب د : + تعالى

(٩) ج : ـ تعالى (١٠) أ ب : + له

(١١) و : و بين صفات (١٢) ج : لتكثير ، د و ز : لتكثر

(١٣) ج : و بتقويم ، د : وتقوم ، ز : ويتقوم

(١٤) ج : ابنيتهم (١٥) ب ج ه و ز : و يتعين ، د : و تعين

(١٦) ج ه و : ـ تعالى

(١٧-١٧) ج : و ذاته لاترسم ، و : بذاته ولاترسم ، ز : ذاته ولا يرسمه

(١٨) ه و : شيئا

(١٩) هامش ج : + متعددة (ن) ، ه و : زائدا ، ز : و زائدة

٦٦ ـ ومن أراد أن يعدّ صفات البارى [١] فقد أخطأ ، فالواجب على العاقل أن يتأمل و يعلم أن صفات البارى [٢] لاتتعدد [٣] ولاينفصل بعضها عن بعض إلا فى مراتب العبارات وموارد الإشارات ، و إذا أضيف علمه [٤] إلى استماع دعوة المضطرين يقال سميع ، و إذا أضيف [٥] إلى رؤية ضمير الخلق [٦] يقال بصير ، و إذا أفاض من مكنونات علمه على قلب أحد من الناس من الأسرار [٧] الألهية و دقايق جبروت ربوبيته [٨] يقال متكلم ، فليس بعضه آلة السمع و بعضه آلة البصر و بعضه آلة الكلام ، فإذن كلام البارى [٩] ليس شيئا سوى إفادته [١٠] مكنونات علمه على من يريد إكرامه ، كما [١١] قال [١٢] تعالى: وَلَمَّا [١٣] جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا [١٤] وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ، شرّفه الله [١٥] بقربه وقرّبه [١٦] بقدسه وأجلسه على بساط أنسه و شافهه [١٧] بأجلّ صفاته وكلّمه بعلم ذاته ، كما [١٨] شاء تكلم و كما أراد سمع .

٦٧ ـ و فى الفتوحات المكية [١٩] قدّس الله سرّ مصدرها [١٩] أن المفهوم من كون القرآن حروفاً أمران : الأمر الواحد المسمّى [٢٠] قولاً وكلاماً ولفظاً ، والأمر الآخر

---

(١) ب د : + تعالى
(٢) ج : + تعالى
(٣) د و ز : يتعدد
(٤) د : + سبحانه
(٥) ج ز : + علمه
(٦) ج : الخلائق ، ز : الحقه
(٧) د : أسرار
(٨) أ ب : الربوبية ، هامش أ : ربوبيته (خ)
(٩) ب د : + تعالى
(١٠) أ ب ج : افاضة ، هامش أ : افادته (خ) افادة (خ) ، د : افادته و اضافته .
(١١) أ ب ج : ـ كما
(١٢) و : + الله
(١٣) أ ب ج د ه و ز : فلما
(١٤) و : لميقاته
(١٥) ب : ـ الله ، د : + تعالى
(١٦) ز : ـ و قربه
(١٧) و : شافهه
(١٨) ج : تكما
(١٩-١٩) ب : قدس الله مصدرها ، د و ز : قدس الله تعالى سر مصدرها
(٢٠) ج د : يسمى

يسمّى كتابةً ورقماً وخطّاً، (١ والقرآن يُخطّ ١) فله حروف الرقم ويُنطَق (٢) به (٣) فله حروف اللفظ، فلما (٤) يرجع كونه حروفاً منطوقاً بها؟ هل لكلام الله الذى هو صفته (٥)؟ أو هل للمترجم عنه؟ فاعلمْ (٦ أن الله قد أخبرَنا بنبيِّه ٦) (٧ صلى الله عليه وسلم ٧) (٨ أنه سبحانه ٨) يتجلى فى القيامة (٩) (١٠ فى صور ١٠) مختلفة فيُعرَف (١١) ويُنكَر، (١٢) (١٣ ومن كانت حقيقته تقبل ١٣) التجلى فلا (١٤) يُبعد أن يكون الكلام بالحروف المتلفَّظ بها المسمّاة كلام الله لبعض تلك الصور كما يليق بجلاله، وكما نقول (١٥) تجلّى فى صورة كما يليق بجلاله، كذلك نقول: (١٦) تكلم بحرف (١٧) وصوت كما يليق بجلاله. وقال (١٨) رضى الله (١٩) عنه بعد كلام طويل: فإذا تحقّقتَ ماقرّرناه (٢٠) تبيّنتَ (٢١) أن كلام الله (٢٢) هذا (٢٣) المتلو المسموع المتلفظ به المسمّى قرآناً وتوراةً وزبوراً وإنجيلاً.

(١-١) د : - والقرآن يخط (٢) د : وينطبق

(٣) ب و ز : - به (٤) أ ب د : + ذا

(٥) ز : صفة

(٦-٦) أ : ان الله تعالى قد اخبرنا نبيه ، هامش أ : بنبيه (خ) ، ب : ان الله تعالى قد اخبر نبيه ، ج : انه قد اخبرنا نبيه ، و : ان الله اخبرنا بنبيه

(٧-٧) أ و : عليه السلام ، هامش أ : صلى الله عليه وسلم (صح) ، د : - صلى ... وسلم

(٨-٨) ه : - انه سبحانه (٩) ج : يوم القيامة

(١٠-١٠) ج د : بصور ، ه : على صور هامش ه : في صور (خ)

(١١) د : + الناس (١٢) و : و تلك

(١٣-١٣) أ : ومن كان حقيقته يقبل ، ب : ومن كان حقيقته تقبل ، ج : فمن كانت حقيقته تقبل ، د : ومن كانت حقيقته يقبل ، و : من كانت حقيقته يقبل

(١٤) ج : لا (١٥) و : يقال

(١٦) و : يقول (١٧) و : بحروف

(١٨) أ ب : + ايضا (١٩) د : + تعالى

(٢٠) د : قرأناه (٢١) ج : يثبت

(٢٢) أ ب د : + تعالى (٢٣) و : مبدا

۶۸ ـ قال الشيخ صدرالدين القونوى (۱) (۲ قدس الله سره ۲) فى تفسير الفاتحة: كان من جملة ما منّ الله (۳) على عبده، أراد به نفسه، أن (٤) أطلعه على بعض اسرار كتابه الكريم الحاوى (۵ على كل ۵) علم (٦) جسيم، وأراه (۷ أنه ظهر ۷) عن مقارعة غيبية واقعة بين صفتى (۸) (۹ القدرة والإرادة ۹) منصبغاً (۱۰) بحكم ما أحاط به العلم فى المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة، لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام؛ وعيّنه (۱۱) حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعيّة والاستلزام (۱۲).

۶۹ ـ فالذى (۱۳) يظهر من كلام هؤلاء الأكابر ۷ أن الكلام (۱٤) الذى هو صفته سبحانه ليس سوى (۱۵) إفادته و إفاضته (۱٦) مكنونات علمه على من يريد إكرامه، ۷ وأن الكتب المنزلة المنظومة (۱۷) من حروف وكلمات كالقرآن وأمثاله أيضا كلامه، لكنها (۱۸) من بعض صور تلك الإفادة والإفاضة (۱۹) ظهرت بتوسط العلم والإرادة والقدرة فى البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة، يعنى عالم المثال، من بعض (۲۰) مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه. (۲۱)

---

(۱) د ه و: القنوى، ز: القونيوى (۲-۲) ب د: قدس سره

(۳) ج ز: + به، د: + تعالى، و: + تعالى به

(٤) ج: اذ (۵-۵) ج: لكل

(٦) و: ـ علم (۷-۷) ج: آية ظهرت

(۸) و: صفة (۹-۹) ج: الارادة والقدرة

(۱۰) ج و: متصفا، هامش ج: ملصبغا (خ)، ه: و متصبغا

(۱۱) ج: وغيبه (۱۲) و: ـ والاستلزام

(۱۳) د ه و: والذى (۱٤) د: ـ الكلام

(۱۵) د: الا (۱٦) ب: وافاضة، و: + والاستلزام

(۱۷) ج: + الكلمات (۱۸) و: لكونها

(۱۹) ج: الاضافة، هامش ج: الافاضة (ظ)

(۲۰) د: + من (۲۱) د و: + و تعالى

٧٠ ـ فالقياسان المذكوران فى صدر [١] المبحث [٢] ليسا بمتعارضين فى الحقيقة، فإن المراد بالكلام فى القياس الأول الصفة القائمة بذاته سبحانه، [٣] وفى الثانى ما ظهر [٤] فى البرزخ من بعض المجالى الإلهية، والاختلاف الواقع بين فرق المسلمين لعدم الفرق بين الكلامين والله سبحانه أعلم.

٧١ ـ قال بعضهم فى قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ : اعلم [٥] أن هذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم التى يقع [٦] التقاول فيها، فإن كان واقعاً فى [٦] العالم المثالى [٧] فهو شبيه بالمكالمة [٨] الحسية، وذلك بأن يتجلى لهم الحق [٩] تجلياً مثالياً كتجليه لأهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول، وإن كان واقعاً فى عالم الأرواح من حيث تجردها فهو كالكلام النفسى، فيكون قول الله [١٠] لهم إلقاءه [١١] فى قلوبهم المعنى المراد. ومن هذا يتنبه الفطن على كلام الله تعالى [١٢] ومراتبه، فإنه عين المتكلم فى مرتبة ومعنى قائم به فى أخرى كالكلام النفسى، وإنه مركب من الحروف ومعبر [١٣] بها [١٤] فى عالمى المثال والحس [١٤] بحسبها.

---

(١) ه : ـ صدر (٢) ه و : البحث
(٣) د : تعالى (٤) ج : ظهرت
(٥) د : ـ اعلم (٦) د : تقع
(٧-٧) ج د : عالم المثال، ه : العالم المثال
(٨) ه و ز : للمكالمة (٩) د : + سبحانه وتعالى
(١٠) ب : + تعالى، د + سبحانه وتعالى
(١١) د : + سبحانه وتعالى (١٢) د : + وتقدس، ه و ز : ـ تعالى
(١٣) ج : وتعين، هامش ج : ومعبر (خ صح)
(١٤-١٤) أ ب : فى العالم المثالى والحسى، هامش أ : فى عالمى المثال والحس، ج ه : فى عالمى المثالى والحسى، و : فى عالم المثالى والحسى

٧٢ ـ (١ **القول فی بیان أن لا قدرة للممکن**١) . ذهب الشیخ ابوالحسن الأشعری (٢ رحمه الله ٢) إلى أن أفعال العباد الاختیاریة واقعة بقدرة الله تعالی (٣) وحدها ، ولیس لقدرتهم تأثیر فیها ، بل (٤) الله سبحانه(٥) ٧ أجرى عادته بأنه (٦) یوجِد فی العبد قدرة واختیاراً، (٧) (٨ فإذا لم ٨) یکن هناك مانع أوجد فیه فعله المقدور مقارناً لها، (٩) فیکون فعل العبد مخلوقاً لله (١٠) إبداعاً و إحداثاً و مکسوباً للعبد ، و المراد بکسبه إیاه مقارنته لقدرته و إرادته من غیر أن یکون هناك منه (١١) تأثیر أو مدخل فی وجوده سوى کونه محلاً له . [٤٥]

٧٣ ـ وقال الحکماء : هی واقعة على سبیل الوجوب وامتناع التخلف (١٢) بقدرة یخلقها (١٣) الله تعالی فی العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع .

٧٤ ـ ومذهب الصوفیة القائلین بوحدة الوجود أن الوجود (١٤) الحقّ (١٥ سبحانه وتعالى١٥) لما تنزّل من مرتبة وحدته و إطلاقه إلى مراتب (١٦) التکثر (١٧) والتقیید (١٨) إنما

(١-١) د : القول فی أفعال العباد ، ه و : ـ القول . . . للممکن ، هامش و : القول فی الاختیار (صح) ز : فی بیان ان لاقدرة للممکن

(٢-٢) أ : رضی‌الله عنه ، ب : رضی‌الله‌تعالی عنه ، د و : ـ رحمه‌الله

(٣) أ ب ه : ـ تعالی (٤) ب : + ان

(٥) ب : ـ سبحانه، و : + تعالی (٦) ب : بأن، هامش أ : بأنه (خ)

(٧) د : واختیار (٨-٨) هامش ج : اما اذا لم (ن)

(٩) ز : لها (١٠) د ز : + تعالی

(١١) د : ـ منه (١٢) ج : + عنها

(١٣) ز : بخلقه (١٤) ج : وجود

(١٥-١٥) أ : تعالی ، ط : سبحانه (١٦) ط : مرتبة

(١٧) د ط : الکثرة ، هامش أ : الکثرة (خ)، هامش د : التکثر (خ)، ج : الکون

(١٨) ج د ط: التقیید، هامش د : التقید (خ)

تنزل بأحدية جمع [١] جميع صفاته وأسمائه ، فكما تقيدت [٢] ذاته فى هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل [٢] كذلك تقيدت [٣] صفاته وأسماؤه بحسبها ، فعلم العباد [٤] وإرادتهم وقدرتهم [٤] كلها صفات الحق سبحانه [٥] تنزلت من مرتبة إطلاقها [٦] إلى مراتب التقيد [٦] بحسب استعدادات العباد ، [٧] فأفعالهم الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها [٨] لكن بعد تنزلها إلى مراتبهم [٩] وظهورها فيهم وتقيّدها بحسب استعداداتهم ، وليس لهم قدرة وراء ذلك . ومعنى كونها [١٠] مكسوبة لهم [١٠] أن [١١] لخصوصيات استعداداتهم [١١] مدخلاً فى تقيد القدرة المتعلقة بها [١٢] المؤثرة فيها لا أن لهم تأثيراً فيها .

٧٥ ـ القول [١٣] فى صدور الكثرة عن [١٣] الوحدة . ذهب [١٤] الأشعرية [١٥] إلى جواز استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط ، وكيف لا يجوّزون ذلك وهم قائلون بأن جميع الممكنات المتكثرة [١٦] كثرةً لا تحصى مستندة [١٧] بلا واسطة إلى الله تعالى [٧] مع كونه [١٨] منزهاً [١٩] عن التركيب .

(١) أ : ـ جمع (٢-٢) ج ط : الوجود بحسب المراتب

(٣) ط : تقيد (٤-٤) ج : وقدرتهم وارادتهم

(٥) أ : + وتعالى

(٦-٦) ج : ـ الى . . . . التقيد ، د ط : الى . . . التقييد ، هامش د : التقيد (خ)

(٧) د : القوابل ، هامش أ : القوابل (خ)

(٨) ط : ـ وحدها (٩) ج ط : مرتبتهم

(١٠-١٠) ط : منسوبة اليهم . (١١-١١) د : لهم

(١٢) ج : + الغير

(١٣-١٣) ج : في صدور الكثرة من ، د : في صدور الكثير من ، هامش د : صدور الكثرة عن الوحدة ، ط : في كيفية صدور الكثرة عن

(١٤) د : ذهبت

(١٥) أ : الاشاعرة ، هامش أ : الاشعرية (خ)

(١٦) د : الكثيرة (١٧) د : مستند

(١٨) ج : + تعالى (١٩) ط : متنزها

٧٦ ـ والحكماء منعوا جواز(١) استناد الآثار المتعددة إلى (٢ المؤثر الواحد البسيط ٢) إلا بتعدد آلاته، (٣) كالنفس الناطقة (٤) يصدر(٥) عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الأعضاء والقوى الحالّة فيها أو بتعدد (٦ شرط أو قابل ٦) كالعقل الفعّال على رأيهم، فإن الحوادث في (٧ عالم العناصر ٧) مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة.

٧٧ ـ وأما (٨) البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لايكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل، كالمبدأ الأول، فلايجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد. وبنوا على ذلك كيفية صدور(٩) الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتي إن شاءالله تعالى. ولا يلتبس(١٠) عليك أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة. (١١)

٧٨ ـ ولكلٍ من الفريقين دلائل على ما ذهبوا إليه و قوادح فيما ذهب إليه مَنْ يخالفه، ٧ والظاهر أن الحق ما ذهب إليه الحكماء من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي، ولهذا وافقهم الصوفية المحققون في ذلك، لكن خالفوهم (١٢) في كون المبدأ الأول كذلك، فإنهم يثبتون له (١٣) تعالى (١٤) صفاتٍ ونسباً (١٥ مغايرة له عقلاً ١٥) لا خارجاً كما سبق، فيجوّزون (١٦) أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدأً للعالم كثرةٌ من حيث كثرةِ

(١) ط: ـ جواز
(٢-٢) ط: مؤثر واحد بسيط
(٣) ط: الالة
(٤) د: + فانه
(٥) أ: تصدر
(٦-٦) ط: الشرط والقابل
(٧-٧) أ: العالم العنصرية، ط: عالم العنصر
(٨) ط: فان
(٩) د: صدو
(١٠) ط: + ولا يذهب
(١١) ج: فائدة
(١٢) ج: خالفهم
(١٣) ط: لله
(١٤) د: سبحانه و تعالى
(١٥-١٥) أ: تغايره عقلا، د: مغايرة عقلا
(١٦) ج: فيجوز

صفاته[١] واعتباراته، وأما من حيث وحدته الذاتية فلايصدر عنه إلا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات، وبواسطته يلحقه[٢] سائر الاعتبارات وبواسطة[٣] كثرة الاعتبارات كثرة وجودية حقيقية.

٧٩ ـ فالصوفية [٤] يوافقون الحكماء فى امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى، ويخالفونهم فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول، و يوافقون المتكلمين فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول و يخالفونهم فى تجويز صدور[٥] الكثرة عن الواحد الحقيقى.

٨٠ ـ ولما كان المتكلمون يجوّزون استناد الآثار الكثيرة إلى الواحد الحقيقى لاحاجة لهم إلى تدقيق النظر فى صدور الكثرة عنه بخلاف الحكماء والصوفية، فالحكماء يجوزون أن يصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبارات [٦] مختلفة، كما أن الواحد له النصفية باعتبار الاثنين معه [٧] والثلثية [٨] باعتبار الثلاثة معه[٩] وعدم الانقسام باعتبار وحدته لاغير.

٨١ ـ ولما كان المبدأ الأول عندهم واحداً من كل الوجوه كان معرفة الوجه فى صدور [١٠ الكثرة عنه ١٠] محتاجة [١١] إلى لطف قريحة، فنورد الوجه الممكن فيه،[١٢] وهو[١٣] أن نفرض [١٤] الواحد الأول [١٥] ا، والصادر عنه ب و هو فى المرتبة الثانية، فلا ا بتوسط ب يكون أثر وليكن ج و لـ ب وحده أثر وليكن د، وهما فى المرتبة الثالثة، ثم

(١) ج: + ونسبه
(٢) ج: تلحقه
(٣) ج: و بواسطته
(٤) ط: + رحمهم الله تعالى
(٥) ج: صدوره
(٦) ج: ـ باعتبارات
(٧) ج: ـ معه
(٨) ج: و ثلاثية
(٩) ج: ـ معه
(١٠-١٠) د: الكثير منه
(١١) أ ج د: محتاجا
(١٢) د: ـ فيه
(١٣) د: فهو
(١٤) أ: يفرض
(١٥) ج: + و هو المرتبة الاولى، ط: + تعالى

يكون ل ا مع ج أثر وليكن ه، و ل ا ب مع ج أثر وليكن ز ،[١] و ل ا مع د أثر وليكن ح، و ل ا ب مع د أثر وليكن ط ، و ليب مع ه[٢] أثر وليكن ي ، و ليب مع د أثر وليكن ك،[٣] و ل ج وحده أثر وليكن ل، و ل ز[٤] وحده أثر وليكن م ، و ل ج د معاً أثر وليكن ن ، و من ا ج د أثر وليكن س ، و من ب ج د أثر وليكن ع ، و من ا ب ج د أثر وليكن ف .

٨٢ ـ المرتبة الأولى ا . المرتبة الثانية ب من ا . المرتبة الثالثة ج من ا ب ، و د من ب . المرتبة الرابعة[٥] ة من ا ج، ز من ا ب ج ، [٦ ح من ا د، ٦] ط من ا ب د ، [٧ ى من ب ج، ٧] [٨ ك من ب د، ٨] ل من ج، [٩ م من د، ٩] [١٠ ن من ج د، ١٠] [١١ س من ا ج د، ١١] [١٢ ع من ب ج د، ١٢] [١٣ ف من ا ب ج د، ١٣] وهذه [١٤ اثنتا عشرة ١٤] وهى فى[١٥] المرتبة الرابعة .

٨٣ ـ و إنْ اعتبرنا الأسافل بالنظر إلى الأعالى،[١٦] مثلاً ب بالنظر إلى ا ، و ج بالنظر إلى ا و إلى ب و إليهما ،[١٧] و كذلك فى د[١٨] بالنظر إلى ا و إلى ب و إلى كليهما

---

(١) د : ن
(٢) د : ج
(٣) ج : ل
(٤) ج : ولد ، د : و لن ، ط : و لب
(٥) ج : + من
(٦-٦) د : ل من ا ى
(٧-٧) د : ى من ا ج
(٨-٨) د : ك من ب ى
(٩-٩) أ : م من ز ، د : م من ى، ط : م من ب
(١٠-١٠) د : ن من ج ى
(١١-١١) د : س من ا ج ى
(١٢-١٢) ج : ع من ا ب ج د، د : ع من ب د ج ى ، ط : ع ف من ا ب ج
(١٣-١٣) د : ف من ا ب ج ى ، ط : د من ب ج د
(١٤-١٤) ج : اثنى عشرة ، ط : اثنا عشر
(١٥) أ : ـ فى
(١٦) د : العالى
(١٧) ج : والى كليهما
(١٨) د : ط

وعلى هذا القياس فيما دونها (١) صارت الآثار والاعتبارات أكثر من ذلك ، فإن (٢) تعدّينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة ومابعدها صارت الآثار والاعتبارات بلانهاية، ويمكن أن يكون للأول (٣) باعتبار كل واحد منها فعل وأثر، فيصدر منه (٤) بهذه الاعتبارات موجودات لانهاية لها غير متعلقة بعضها ببعض .

٨٤ ـ قالوا: ويكون (٥) في العقل الأول بعد صدوره عن المبدأ الواحد (٦) أربعة اعتبارات: أحدها وجوده وهو له من الأول، (٨) وماهيته (٩) وهي له من ذاته، وعلمه (١٠) بالأول وهو له بالنظر إلى (١١) الأول، (١٢) وعلمه (١٣) بذاته وهو له بالنظر إلى نفسه ، فصدر (١٤) عنه بهذه الاعتبارات صورةُ فلكٍ و مادّتُه وعقله و نفسه ، و إنما أوردوا (١٥) ذلك بطريق المثال ليُوقَفَ (١٦) على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا واحد .

٨٥ ـ ولم يدّعوا أنهم واقفون (١٧) على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة، (١٨) ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة ، و إنما أثبتوا عقولاً عشرة لأنه لا يمكن أن يكون أقلّ

(١) ج : دونهما (٢) د : بأن
(٣) ج : + تعالى (٤) ط : عنه
(٥) ج ط : يكون (٦) ج : المواحد، ط : + تعالى
(٧) أ ج د : أربع (٨) د ط : + تعالى
(٩) أ : والثاني ماهيته ، هامش د : الثاني (صح)
(١٠) أ : والثالث علمه ، هامش د : الثالث (صح)
(١١) أ ج د : في (١٢) ط : + تعالى
(١٣) أ : والرابع علمه ، هامش د : الرابع (صح)
(١٤) ج : فيصدر (١٥) ج : او روا
(١٦) أ ج : ليتوقف (١٧) ج : وافقوه
(١٨) د : المنكثرة

منها نظراً (١) إلى الأفلاك التسعة (٢) الكلية، (٣ وأما أكثر ٣) فقد ذكروا أن الأفلاك كثيرة وحركاتها مختلفة، ويجب أن يكون لكل واحد عقل ونفس، ولم يتعرّضوا للكواكب (٤) السيّارة والثابتة، (٥) فجوّزوا (٦) أن يصدر من (٧) المبدأ الأول وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض و باعتبار دون اعتبار، ٧ وهذه الاعتبارات ليست مفروضة (٨) وليست (٩) بعلة (١٠) تامّة لشيء، (١١ بل إنما ١١) هي اعتبارات انضافت (١٢) إلى مبدأ واحد، فتكثر (١٣) بسببها معلولاتُه، (١٤) ولايجب كون الاعتبارات أموراً وجوديةً عينيةً بل يكفي كونُها عقليةً، فإنّ الفاعل الواحد تفعل بسبب اختلاف أمور عقلية وجودية أو عدمية أفعالا (١٥) كثيرةً.

٨٦ ـ وأما الصوفية المحققون فقد جوّزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات المنتشئة (١٦) بعضها عن بعض المبتدئة (١٧) عن (١٨) اعتبار واحد هو الصادر الأول، وينتشىء (١٩) منه (٢٠) الاعتبارات الأُخَر، ويصدر (٢١) بتوسط هذه الاعتبارات أمور وجودية عينية في مرّتبة واحدة.

(١) ج: بالنظر
(٢) ج: ـ التسعة
(٣) ج: وما اكثر منها، ط: لا لانها لايجوز ان تكون اكثر
(٤) ج: + السبعة
(٥) هامش د: والثوابت (خ)
(٦) ج: فيجوز
(٧) ج ط: عن
(٨) ج: معرضة
(٩) ط: ولا
(١٠) ج: علة
(١١-١١) أ: و انما، ط: انما
(١٢) ج: اضافت
(١٣) ج: فيكثر
(١٤) ج: معلوماته، د: معلولات
(١٥) ط: أفعال
(١٦) هامش د: المتشعبة (خ)
(١٧) ج: المبتدأة
(١٨) أ: من
(١٩) ج: و ينشىء، ط: فينتشىء
(٢٠) ط: عنه
(٢١) ج: تصدر

٨٧ ـ وهذه الأمور الوجودية تنقسم (١ أولاً إلى قسمين : ١) قسم لا حكم للإمكان فيه إلا من(٢) وجه واحد وهو كونه في حقيقته ممكناً مخلوقاً، فإمكانه فيه معقول بالنظر إليه، فلا يتوقف (٣) قبوله للوجود من موجِده واتّصافه به على شرط غير الحق سبحانه، وهذا القسم له الأوّلية الوجودية في مرتبة الإيجاد، ويختص بهذه المرتبة (٤) القلم الأعلى والملائكة المهيّمنة (٥) والكُمّل والأفراد من بعض الوجوه، (٦) يعني من حيث (٧ أرواحهم المجردة٧) لا من حيث تعلقها (٨) بأبدانهم العنصرية، والقسم الآخر، مع أنه ممكن(٩) في ذاته، (١٠ وجوده متوقف ١٠) على أمر وجودي غير (١١ محض الوجود ١١) الحق، (١٢) وهذا الأمر الوجودي إما واحد كالقلم مع اللوح وإما أكثر كما في سائر الموجودات.

٨٨ ـ وظهر(١٣) من هذا التقرير(١٤) أن الصادر الأول على مذهب الحكماء موجود عيني لا موجودٌ في رتبته (١٥) وهو العقل الأول، وعلى مذهب الصوفية (١٦) نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات لا العقل الأول، فإنهم يثبتون في رتبته(١٧) موجودات أُخَر كما سبق.

(١-١) ج : أول ما ينقسم قسمين ، د : الى ما ينقسم قسمين ، ط : أول ما تنقسم الى قسمين

(٢) ج : في

(٣) أ : + عليه

(٤) ج : الرتبة

(٥) ج : المهيمية

(٦) ج : الوجود

(٧-٧) هامش أ : تجرد (ظ) [أرواحهم]

(٨) د : تعقلهم ، هامش د : تعلقهم (خ)

(٩) ج : بمكن

(١٠-١٠) ج : وجوده يتوقف ، د : يتوقف وجوده

(١١-١١) ج : مختص بوجود

(١٢) د : + سبحانه ، ط : + تعالى

(١٣) ط : فظهر

(١٤) ج : التقدير

(١٥) ج د : مرتبته

(١٦) ط : + رحمهم الله تعالى

(١٧) ج : رتبة، د : مرتبته

٨٩ ـ قال الشيخ صدرالدين القونوى (١ قدس الله سره١) : وذلك الواحد الصادر أولاً (٢) عندنا هو الوجود العامّ المُفاض على أعيان الممكنات ، يعنى الأعيان الثابتة لها ، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أول موجود عند الحكيم المسمّى بالعقل الأول (٣) أيضا وبين(٤) سائر الموجودات، وليس(٥) ذلك الصادرالواحد هوالعقل الأول كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة: ثم قال (٦ قدس سره٦) بعد ذلك : وهذا الوجود العامّ ليس بمغاير فى الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له بالاقتران و قبول حكم الاشتراك .

٩٠ ـ ولا يخفى على الفطن (٧) أنه إذا لم يكن الوجود مغايراً (٨) للوجود الحق(٩) فى الحقيقة لم يكن الصادر(١٠) هوالوجود العامّ باعتبار حقيقته بل باعتبار نسبة العموم والانبساط ، (١١ فالصادر الاول عندهم فى الحقيقة هونسبت العموم والانبساط ، ١١) فإنه لولم ينبسط أولاً ولم يتصور بصور الأعيان الثابتة فى العلم(١٢) لم يتحقق قابل أصلاً ، وبعد ما تحققت القوابل لولم ينبسط عليها لم يوجد موجودعينى أصلاً .

٩١ ـ و بهذه النسبة الانبساطية (١٣) تحققت النسب (١٤) الأسمائية(١٥) للذات الإلهية

(١-١) أ : ـ قدس الله سره ، د : قدس سره ، ط : قدس الله تعالى سره

(٢) د : الاول

(٣) أ د : ـ الاول

(٤) ج : وهى

(٥) أ : ليس

(٦-٦) أ : قدس الله سره

(٧) ج : + العارف

(٨) أ : باعتبار مغايرته ، هامش أ : باعتبار مغايراً للوجود (خ صح)

(٩) د : + سبحانه ، ط : + تعالى

(١٠) ط : + الاول

(١١-١١) ج ط : ـ فالصادر .... والانبساط

(١٢) ط : + المحقق

(١٣) أ : والانبساط ، هامش أ : الانبساطية (خ)

(١٤) ط : النسبة

(١٥) ج : الايجابية

والحقائق الكونية في مرتبة العلم الألهي ، فهي سابقة على سائر الاعتبارات لاحاجة لها إلى [١] اعتبار آخر ، [١] بل الاعتبارات كلها مترتبة عليها ، وانبساط الوجود بالظهور بصور [٢] القوابل ليس بالمرة ، بناء على أصل امتناع صدور الكثرة من [٣] الواحد الحقيق ، فيجب أن يظهر بصورة قابل من القوابل وينتشيء [٤] منها [٥] الظهور بصور سائر القوابل [٦] منتشئاً بعضها من بعض .

٩٢ ـ وأما انبساطه على القوابل [٦] لإيجادها [٧] في العين [٨] فلايلزم أن يكون [٨] على تلك النسبة ، فيمكن أن يكون الصادر أولاً بالوجود العيني اكثر من واحد كما ذهب إليه الصوفية الموحدة [٩] قدس الله أسرارهم [٩] .

---

(١) ج ط : اعتبارات آخر (٢) ج : بصورة

(٣) ط : عن (٤) ط : ينشأ

(٥) أ : بها ، هامش أ : منها (خ) منه (خ اصح)

(٦-٦) ج : ـ منتشئا . . . . القوابل (٧) ط : لاتحادها

(٨-٨) أ : فلابد ان يكون ، هامش أ : فلا يلزم ان يكون ، ج : ـ فلا . . . . يكون ، ط : فلا يكون

(٩-٩) ج : ـ قدس الله اسرارهم ، د : قدس الله تعالى اسرارهم ، ط : رحمهم الله تعالى

حواشى الجامى

على

الدرة الفاخرة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

١ ـ وذهب[١] بعضهم إلى أن منشأ الاختلاف هو إطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات، فمن ذهب[٢] إلى أنه زائد على الذات أراد به الكون ومن ذهب إلى أنه نفس الماهية أراد به الذات، فعند تحرير[٣] المبحث[٤] يرتفع الاختلاف.[٥] ويخدشه[٦] أن القول بأن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته لا يتصور فيه زيادة فائدة.

٢ ـ (١) فإن قلت: يلزم على مذهب المتكلمين أن يكون لكل شيء وجودان [أ] وعلى مذهب الحكماء ثلاثة[٧] وجودات، [ب] قلتُ: أجيب من جانب المتكلّمين بأن[٨] معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية الإضافة فلا تعدد أصلاً، و من جانب الحكماء بأن هذا التغاير إنما هو بحسب العقل[٩] لا غير فليس في الخارج للإنسان مثلاً أمر هو الماهية وآخر هو[١٠] الوجود فضلاً عن أن يكون هناك وجودان، على أنّا لو فرضنا كون الوجود زائداً على الماهية بحسب الخارج أيضا[١١] كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لأن مفهوم[١٢] العام أو الحصة منه صورة عقلية محضة، ولو

(أ هـ م ن)

(١) أ هـ: ذهب

(٢) م: ـ ذهب

(٣) ن: تجويز

(٤) أ: البحث

(٥) أ: الاختلافات

(٦) هـ: يجد فيه، م: يجد منه

(أ هـ م ن)

(٧) م ن: ثلاث

(٨) م: + قلت

(٩) ن: التعقل

(١٠) م: ـ هو

(١١) ن: ـ ايضا

(١٢) أ: المفهوم

سُلِّمَ فاتحاد (١) الموضوع و المحمول بحسب الخارج ضروری ، فمن أين يلزم فی الانسان وجودان .

(٢) وفيه تأمل، فإن اتصاف الماهية بالوجود إنما هو فى العقل لا فى الخارج ٧ كما حُقِّقَ فى موضعه ، فإذا (٢) تغاير الوجودان (٣ عقلاً يلزم أن يكون للماهية وجودان ٣) كما لايخفى، وأجيب عنه ٧ بأن الوجود العقلى نوعان : وجود أصيل كوجود العلم مثلاً ووجود ظلّى كوجود المعلومات، والتغاير بين الوجودين عقلاً إنما هو بالاعتبار (٤) الثانى لا الأول، ولا شكّ أن اتصاف الماهية بالوجود فى العقل إنما هو بالوجود (٥) الأصيل (٦) لا الظلى ، ولا يخفى على المتفطن الخبير أن القول بأن (٧) اتصاف الماهية الخارجية (٨) بالوجود الخارجى إنما هو فى العقل يستلزم (٩ أن يرتفع ٩) الوجود الخارجى بارتفاع العقول (١٠) رأساً وبطلانه أظهر من أن يخفى، كيف ويلزم منه أن لايكون اتصاف الواجب (١١) سبحانه (١٢) بالوجود الخارجى إلا فى العقل ، وإذا (١٣) ارتفعت العقول لم يبق موجوداً (١٤) فلايكون واجباً .

(٣) فإن قلتَ : لايلزم من ارتفاع العقل ارتفاع الوجود الخارجى بل يبقى (١٥) باعتبار علم المُوجِد سبحانه ، قلتُ (١٦) : ما (١٧) تقول فى وجود (١٨) الموجد سبحانه ؟

---

(١) ن : اتحاد
(٢) م : واذا
(٣-٣) م : - عقلا . . . . وجودان
(٤) ن : باعتبار
(٥) هـ : بوجوها ، م ن : بوجود
(٦) ن : الاصلى
(٧) هـ م : فى
(٨) م : خارجية ، ن : - الخارجية .
(٩-٩) م : - ان يرتفع
(١٠) م : الوجود الخارجى
(١١) هـ م : وجوده
(١٢) ن : - سبحانه
(١٣) هـ م : فاذا
(١٤) أ هـ : + أصلا
(١٥) م : يتبقى
(١٦) م : قلنا
(١٧) م : - ما
(١٨) ن : - وجود

٧ فإنَّ توقفه على علمه به (١) سبحانه ينافى الوجوب ، ثم اعلمْ أن ما قيل من أن ثبوت شىء (٢) لشىء بحسب الخارج مسبوق بوجوده الخارجى إنما يصح فيما (٣) عدا الوجود ، وأما فى(٤) الوجود فلا يتوقف الاتصاف به بحسب الخارج على وجود سابق ، بل ينبغى أن يكون عند الاتصاف (٥ موجوداً ولا شك أنه عندالاتصاف٥) موجود لكن بعين هذا الوجود لا بوجود آخر ، وليس هذا من قبيل الاستثناء فى المقدمات (٦) العقلية فإن العقل إنما يحكم بذلك مطلقاً للذهول عن خصوصية الوجود ، فإذا تنبَّه لذلك لم يحكم بها كلياً إلا فيما عدا الوجود ، كيف (٧) ولو حكم بها (٨) كلياً يلزم أن يتوقف اتصاف الماهية فى العقل بالوجود الخارجى على وجودها فى العقل ، واتصافها (٩) بالوجود فى العقل (١٠ على وجود آخر سابق ١٠) وهلمّ جراً ، فيلزم التسلسل (١١ وليس هذا من قبيل التسلسل ١١) فى الأمور الاعتبارية فإن كل سابق مما يتوقف عليه اللاحق فلا يتحقق (١٢) بدونه ، تأمل . (١٣)

[تعليقتان للمؤلف :]

[أ] يعنى(١٤) المفهوم العامّ والحصة .

[ب] يعنى (١٥) المفهوم العامّ (١٦) (١٧ وحصّته والوجودات الخاصّة . ١٧)

---

(١) م : ـ به (٢) ن : الشىء

(٣) أ : فى ما (٤) ه م : ـ فى

(٥-٥) أ : ـ موجودا .... الاتصاف (٦) م : العدمات

(٧) ه م : تأمل (٨) ه م : به

(٩) م : وايضا فيها (١٠-١٠) ه م : ـ على ....سابق

(١١-١١) م : ـ وليس . . . . التسلسل

(١٢) ن : تحقق (١٣) م : فليتأمل

(أ ج د ه ن)

(١٤) أ : اى ، ج : معنى (١٥) أ : اى

(١٦) أ : ـ العام (١٧-١٧) أ ج : والحصة والوجود الخاص

٣ ـ يعني[١] المفهوم العام والحصة .

٤ ـ فسقط [٢] بذلك مايقال من أن معنى الوجود مفهوم اعتبارى غير موجود فى الخارج ومعلوم لكل أحد ، وحقيقة الواجب موجودة غيرمعلومة فلايكون هو [أ] إياها. [ب] فإن ما [٣] هومفهوم [٤] اعتبارى و معلوم[٣] لكل أحد إنما هو هذا المفهوم الخارج عن حقيقة الوجود لا [٥] حقيقة الوجود .

[تعليقتان للمؤلف :]

[أ] أى الوجود .

[ب] أى الحقيقة .

٥ ـ (١) اعلم إن معنى [٦] الوجود والكون[٦] والثبوت [٧] والحصول والتحقق إذا أريد بها المعنى المصدرى مفهوم اعتبارى من المعقولات الثانية التى لا يحاذى بها أمر فى الخارج ، وهو زائد على الحقائق [٨] كلها [٩] واجبها وممكنها بحسب الذهن بمعنى أنه [١٠] للعقل[٩] أن يتعقلها مجردة عن الوجود أولاً ، ثم يحكم عليها بالوجود ، لا[١١] بحسب الخارج بأن يكون فى الخارج أمر هو الماهية و آخر هو الوجود ، [١٢] وأنه غير[١٢] محمول على الموجودات الخارجية

(أ ب هـ م)

(١) ب : أى

(أ هـ ى م)

(٢) أ ى : فيسقط

(٣-٣) هـ : يكون مفهوماً اعتباريا و معلوما

(٤) م : امر

(٥) م : ولا

(أ ب ى)

(أ ط ى ن)

(٦-٦) ن : الكون والوجود

(٧) ط ن : ـ والثبوت

(٨) ن : الذوات

(٩-٩) ن : ـ واجبها .... للعقل

(١٠) ط : ان

(١١) ط : ولا

(١٢-١٢) ط ن : وغير

مواطأةً بل الذهنية أيضاً إلا (١) على حصصه المتعينة بإضافته (٢) إلى الحقائق فما ذهب إليه الحكماء من أن الوجود الخاصّ الواجبي الذي هو عين ذات الواجب تعالى (٣) فرد من أفراده ٧ غيرصحيح ، ٧ وكيف (٤) يصح ذلك وهم مصرّحون (٥) بأنه من المعقولات الثانية التي لايحاذي بها أمر في الخارج كما مرّ .

(٢) ثم إنه لايشك عاقل في أن الوجود بالمعنى المذكور يمتنع أن يكون موجوداً فضلاً عن أن يكون نفس حقيقة الواجب (٦) ٧ الذي هو مبدأ الموجودات ، ٧ فكيف يُظنّ بالصوفية القائلين بوحدة الوجود ووجوبه (٨) أنهم أرادوا بالوجود المعنى المذكور ، ٩ ويُورَد عليهم ما يورد ٩ على القول بهذا ، والذي يُفْهَم (١٠) من تصفّح كلام محققيهم هو أن ثمة أمراً آخر سوى الماهيات والوجود بالمعنى المذكور بسبب (١١) اقترانه بالماهيات وتلبسها به يعرض الوجود بالمعنى المذكور للماهات ، وذلك الأمر هو الوجود حقيقةً ، وهو حقيقة الواجب تعالى . والوجود بالمعنى (١٢) المذكور أثر من آثاره وعكس من أنواره ، وهو ١٣ متحقّق (١٤) في نفسه ١٣ محقّق لما (١٥) سواه قائم بذاته مقوِّم (١٦) لما عداه ، ليس عارضاً للماهيات بل الماهيات عارضة له قائمة به على وجه لايُخِلّ بكمال قدسه و نعت جلاله ، ١٧ وسيأتي بسط (١٨) الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى . ١٧

---

(١) ط : بل
(٢) ن : باضافة
(٣) ن : - تعالى
(٤) ط : كيف
(٥) ط : يصرحون
(٦) ط : + تعالى
(٧-٧) ط : - الذي .... الموجودات ، ن : مبدأ الموجودات
(٨) ن : و جوابه
(٩-٩) ن : ويورد عليهم ما يرد ، ط : فرد عليهم ما يرد
(١٠) أ ي: نفهم
(١١) ن : سبب
(١٢) ط : - بالمعنى
(١٣-١٣) ط : - متحقق في نفسه
(١٤) ن : يتحقق
(١٥) ن : بما
(١٦) ط : مقيم ، ن: مقدم
(١٧-١٧) ط : - وسيأتي .... تعالى
(١٨) ن : - بسط

٦ ـ ليس للوجود أفراد حقيقية كما للإنسان مثلا، فإن الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها ، وافرادها باعتبار إضافتها إلى الماهيات ، والإضافة أمر اعتباري ، فليس لها أفراد موجودة متغايرة (١ حقيقية مغايرة ١) لحقيقة الوجود .

٧ ـ فإنه (٢) يختلف في الجزئيات مع أنه عارض واحد كالبياض مثلاً، فانَّه يختلف في جزئياته وذلك الإختلاف لا يُخِلّ بوحدته.(٣)

٨ ـ ذهب أهل الله إلى أن الوجود باعتبار تنزُّله إلى مراتب الأكوان وظهوره في حظائر الإمكان وكثرة الوسائط يشتدّ خفاؤه فيضعف(٤) ظهوره وكمالاته، وباعتبار قلّتها يشتدّ نوريته ويقوى ظهوره فيقوى ظهور كمالاته وصفاته ، فيكون إطلاقه على القويّ أولى إطلاقه على الضعيف .

٩ ـ التفاوت ليس فى حقيقة الوجود بل فى ظهور خواصّه من العليّة والمعلولية وشدة الظهور في القارّ (٥) الذات (٦ وضعفه في غير القارّ الذات ، ٦) كما أن التفاوت بين(٧) أفراد الإنسان ليس في نفس الإنسانية بل بحسب ظهور خواصّها فيها ، (٨) فلو كان ذلك التفاوت مُخْرِجاً للوجود من أن يكون عين (٩) حقيقة الأفراد (١٠) لكان مخرجاً للإنسان من أن يكون عين حقيقة أفراده ، والتفاوت الذي بين أفراد الإنسان لا يمكن مثله في أفراد شيء آخر من الموجودات، ولذلك صار بعضها أعلى(١١) مرتبةً وأشرف مقاماً من الأملاك

(أ ه ى م)

(١-١) أ ى : حقيقية مغايرة ، م : حقيقته مغايرة

(أ ه م ن)

(٢) م : بانه

(٣) ن : بواحدته

(أ ه ى م)

(٤) م : فيتضعف

(أ ه م ن)

(٥) ن : قار

(٦-٦) أ : - وضعفه .... الذات

(٧) م : عن

(٨) ن : - فيها

(٩) م : عن

(١٠) أ : افراده

(١١) م : على

وبعضها أسفل رتبةً وأخسّ حالاً من البهائم .

١٠ ـ قال الشيخ صدرالدين (١) القونوى (٢) (٣ رضي‌الله عنه ٣) فى موضع تصدّى فيه لتعليل مسئلة (٤) من مسائل هذه‌الطريقة بلسان أرباب النظر : اعلمْ أن غرضى من ذكر هذا التعليل ليس هو تقرير صحة هذه المسئلة (٥) عند السامعين بهذا التعليل (٦) ولا بيان مستندى فى القول بها ، فإن المستند والدليل عندى فى هذا ومثله إنما هوالكشف الصريح والذوق الصحيح ، بل ذكرهذا ونحوه يقع فى غالب الأمر تأنيساً للمحجوبين وأهل‌الإيمان الضعيف بهذه الطريقة وأربابها ٧ لبقية (٧) حكم تردد ٧ باقٍ فى محلهم (٨) .

١١ ـ كذا قال (٩) عين‌القضاة الهمذانى قدس سره فى تماهيده ، وقال أيضا فيها : لاتبادرْ إلى التكذيب فيما لايدركه عقلك الضعيف ، فإن العقل خُلِق لإدراك بعض الموجودات كما أن البصر خُلِق لإدراك بعض المحسوسات ، و هو عاجز عن إدراك (١٠ المشمومات والمسموعات ١٠) والمذوقات ، فكذلك العقل يعجز عن إدراك كثيرمن الموجودات ، نعم هومُدرِك (١١) لأشياء (١٢) محصورة قليلة بالإضافة إلى كثرة (١٣) الموجودات التى هوعاجزعن إدراكها .

١٢ ـ قال الشيخ صدرالدين القونوى (١٤) : إن للعقول حداً تقف (١٥) عنده من

(أ ه ى ع)

(١) ى : العين

(٢) ع : القنوى

(٣-٣) ه : قدس‌الله تعالى سره ، ع : قدس سره

(٤) أ : مسألة

(٥) ع : ـ المسئلة

(٦) ى : الدليل

(٧) ع : بقية

(٨) ع : كلهم

(أ ه ى م)

(٩) ه : قاله

(١٠-١٠) م : المسموعات والمشمومات

(١١) م : يدرك

(١٢) م : الاشياء

(١٣) م : كثيرة من

(أ ه ى م)

(١٤) ه : القنوى قدس سره ، م : القنوى

(١٥) م : يقف

حيث [١] هي مقيّدة بأفكارها ، فقد تحكم [٢] باستحالة أشياء [٣] كثيرة هي ، عند أصحاب العقول المطلقة من القيود المذكورة ، من قبيل الممكنة [٤] الوقوع بل واجبة الوقوع ، لأنه لاحدّ للعقول المطلقة تقف [٥] عنده بل ترقى [٦] دائماً فتتلقى [٧] من الجهات العلية والحضرات الإلهية . وعلى الجملة : « مَا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ » .

١٣ - (١) اعلمْ أن [٨] [٩] الحكيم الوهّاب [٩] عزّ شأنه [١٠] أعطى للإنسان [١١] عدة قوى ظاهرة وباطنة يترتّب على كلٍ منها نوعٌ من الآثار ، ولكن اقتضت حكمته أن لايبلغ [١٢] قدر هذه [١٢] القوى مبلغاً يترتب عليه جميع مراتب تلك الآثار ، [١٣] فلايكون [١٤] قوته البصريه تفي بإبصار [١٣] كل ما يمكن أن يُبْصَر ولاقوته [١٥] السمعية بسماع كل ما يمكن أن يُسْمَع إلى غيرذلك ، وكذلك قوته العقلية أيضاً ، وإن كان [١٦] أتمّ قواه ، [١٧] ليس [١٨] من شأنها أن تدرك [١٩] حقائق الأشياء وأحوالها حتى الأمور الإلهية إدراكاً قطعياً لايبقى معه ارتياب [٢٠] اصلاً .

(١) ه م : + ما

(٢) م : يحكم

(٣) ى : امور

(٤) ه : - الممكنة

(٥) م : يقف

(٦) ه : تترقى

(٧) ه م : فيتلقى

(أ ج ى س)

(٨) ج : - ان

(٩-٩) ج س : الوهاب الحكيم

(١٠) س : اسمه

(١١) ج س : الانسان

(١٢-١٢) ج : فرد من القوى

(١٣-١٣) س : فالقوة البصرية لاتقدر بابصار

(١٤) ج : - يكون

(١٥) س : القوة

(١٦) ى : كانت

(١٧) س : قوة

(١٨) س : ليست

(١٩) ج : يدرى

(٢٠) س : الشك والارتياب

(٢) كيف و الفلاسفة الذين يدّعون (١ أنهم علموا ١) جميع غوامض الإلهيات باستقلال العقل ويزعمون أن معتقداتهم تلك يقينية وإن كانوا أزكياء (٢) أجلاء قدعجزوا عن تحقيق ما بمرائى أعينهم ومشاهد أبصارهم وهوالجسم المحسوس حتى اختلفوا فى حقيقته، وكذلك (٣) اختلفوا فى حقيقة النفس التى هى (٤) أقرب الأشياء إليهم اختلافا كثيراً. فَمَنْ كان مبلغ علمه أنه ما عرف حقيقة نفسه ولا حقيقة بِنْيته يأخذها بيده و ينظر إليها بعينه ويبذل (٥) غاية جهده فى التفكير فيها طالباً للاطلاع على حقيقتها كيف يظنّ (٦ هو بنفسه أوغيرُه به٦) أنه وقف(٧) باستقلال عقله واستبداد (٨) فكره وقوفاً قطعياً على اسرار أحوال الصانع ذى العزّة والجبروت وأحاط (١٠) وإحاط تامة بدقائق الملك والملكوت.

(٣) وكثيراً مّا يُظْهر(١١) شخصٌ نازل المرتبة فى الفطنة والذكاء قليل(١٢) المعرفة بالأشياء ممن(١٣) يلعبون باللعب غرائبَ (١٤صورٍ يُقْضى١٤) منها العجبُ ويتحير فى كيفية حالها العقولُ ولايتيسر لأحد بمجرّد الفكر إلى حقيقتها الوصولُ، (١٥ فعجائب شأن الله(١٦) وصفاته وغرائب مصنوعاته صارت أهون وأبين من تموبه (١٧) هذا العاجز الذليل، كـلّا فإن بعضاً منها، و إنْ كان مما يستقل (١٨ العقل فيه ١٨) بإقامة الدليل، فكثير (١٩) منها

(١-١) ج :- انهم علموا
(٢) ج : ازكياء
(٣) س: وكذا
(٤) ج : - هى
(٥) ى : وهذا
(٦-٦) س : - هو.... به
(٧) س : - وقف
(٨) س : استبذال
(٩) س : + يقف
(١٠) س : - واحاط
(١١) س : + من
(١٢) ج : قابل
(١٣) ج : فمن ، س : - ممن
(١٤-١٤) س : مستور [؟]
(١٥-١٥) ج : - فعجائب . . . . ارسطو
(١٦) ى س : + تعالى
(١٧) س : سونة
(١٨-١٨) س : فيه العقل
(١٩) س : فكثيرا

لا يُهْتَدى(١) فيه إلى سواء السّبيل إلّا بتعليم (٢) مَنْ هو مؤيَّد من عند (٣) الله بالآيات الظاهرة الدالة (٤) على صدقه (٥ في أقواله ٥) (٦ و رشده في أفعاله . ٦) ولقد أنصف من الفلاسفة من قال: لاسبيل في الإلهيات إلى اليقين وإنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأليق والأوْلى، ونُقِل هذا عن فاضلهم (٧) أرسطو (٨).(١٠)

١٤ ـ قال (٩) بعض الأفاضل : المعقول لا بشرط شيء (١٠) أصلاً هو المسمّى بالكلي(١١) الطبيعي ، ويصير(١٢) بمقارنة المعنى (١٣) المسمّى بالكلي المنطقي(١٤) كلياً عقلياً ، والكلي الطبيعي و إنْ كان مقارناً بمعنى العموم والخصوص في العقل والخارج ضرورةً فإن(١٥) للعقل أن يعقله من غير التفات (١٦) إلى ما يقارنه ، وهو بهذا الاعتبار موجود في الخارج بخلاف المنطقي والعقلي ، و إنْ كان في الخارج غير مجرد عن معنى الخصوص أصلاً .

١٥ ـ (١) فوجوده(١٧) إما زائد على الحقيقة (١٨) ذهناً وخارجاً أو ذهناً فقط إذ لامعقوليّة لعكسه ، وحينئذ إن (١٩) كان الواجب عبارة عن المجموع يلزم فيه(٢٠) التركيب

(١) س : يهدى
(٢) ى س : تسليم
(٣) ى : ـ عند
(٤) س : الدلائل
(٥-٥) س : من احواله
(٦-٦) ى : ـ ورشده في افعاله
(٧) س : افضلهم
(٨) ى : ارسطو ان
(أ ى م ع)
(٩) م : وقال
(١٠) م ع : ـ شيء
(١١) م : الكلي
(١٢) ع : ويكون
(١٣) م : ـ المعنى
(١٤) م : الطبيعي
(١٥) ى : الا أن
(١٦) م ع : التفاوت
(أ د ف ص)
(١٧) ص : فهو
(١٨) د ص : حقيقته
(١٩) ف : اذا
(٢٠) ف : منه

العقلى والخارجى معاً أو العقلى فقط وكلاهما باطل [١] بالنسبة إلى الواجب تعالى كما بيّن فى موضعه، وإن كان عبارة [٢] عن المعروض فقط يلزم احتياجه إلى الغير فى وجوده وهو وجوده، وإن كان عبارة عن العارض فقط فإن كان ذلك العارض موجوداً خارجياً يحتاج فى وجوده وبقائه إلى المعروض وهو ينافى الوجوب، وإن كان أمراً اعتبارياً يلزم أن يكون مبدأ الموجودات غير موجود وهو باطل.

(٢) [٣]وإما وجوده عينه[٣] ذهناً وخارجاً، وحينئذ لايخلو إما أن يكون هذا الوجود مطلقاً أو متعيناً، فإن كان مطلقاً فقد ثبت المطلوب، وإن كان متعيناً [٤]يلزم أن لايكون[٤] التعين داخلاً فيه[٥] وإلا لتركّب [٦] الواجب [٧] تعالى عن ذلك، [٧] [٨] فتعين أن يكون خارجاً. [٨] فالواجب محض مّا هو الوجود [٩] والتعين صفه عارضة له.

(٣) ولقائل أن يقول: لِمَ لايجوز أن يكون متعيناً بتعين هو عينه ذهناً وخارجاً لايتميز عنه لاذهناً ولاخارجاً، والتعيّن المتميز عنه عقلاً إنما هو هذا المفهوم العام العارض [١٠] أوحصته[١٠] المتعينة بإضافته إليه لاالتعين الذى هو عينه على قياس الوجود؟ ولايمكن التفصّى عن هذا الإشكال إلا بما يستند إلى الكشف والمشاهدة بأن [١١] ما ذكرتم احتمال يجوّزه العقل لكن الكشف والمشاهدة يشهدان بخلافه.

١٦ ـ سلّمنا أنه عينه لكن اعتبار ذاته من حيث هى [١٢] مقدّم على اعتبار كونه تعيّناً، والسابق فى الاعتبار هو اللائق [١٣] بالوجود والمبدئية. فإن قلت: اللاحق لازم

---

(١) ف: باطلان
(٢) ص: ـ عبارة
(٣-٣) د ص: وأما وجوده فهو عينه
(٤-٤) د ص: يمتنع ان يكون
(٥) ف: ـ فيه
(٦) د: لزم تركب
(٧-٧) أ: عن ذلك، د ص: و هو محال
(٨-٨) ص: ـ فتعين .... خارجا
(٩) د ص: + وهوالمطلق
(١٠-١٠) أ: و حصته
(١١) أ: فان، هامش أ: بأن
(أ هـ ط م)
(١٢) ط: هو، م: ـ هى
(١٣) أ م: اللاحق

للسابق فلاينفكّ عنه، قلتُ :[٧] لابأس بأس بعدم الانفكاك فإن جميع اعتبارات المرتبة [١] الإلهية أزلية أبدية ولا[٢] شك أن المبدأ الحقيقي هوالذات المحض .

١٧ ـ ويكون حينئذ[٣] المراد بإحاطته [٤] و بانبساطه [٥] على الموجودات ظهوره بصورها وتجلّيه [٦] بحسبها لا[٧] عمومه و كليّته .

١٨ ـ القائل [٨] هو[٩] الشيخ [١٠] محيي الدين[١٠] .

١٩ ـ قال المتكلمون : الصفات على ثلاثة أقسام : حقيقية [١١] محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة ، وحقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة ، وإضافية[١٢] محضة كالمعيّة والقَبْليّة وفي عدادها الصفات السلبية ، ولا يجوز بالنسبة إلى [١٣] ذاته تعالى التغير في القسم الأول مطلقاً ،[١٤] ويجوز في القسم الثالث مطلقاً ، وأما القسم[١٥] الثاني فلايجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلّقه . [١٦]

٢٠ ـ والفرق بين كلام الحكماء [١٧] وبين الصوفية[١٧] في إثبات الصفات أن الحكماء

(١) ط : المراتب (٢) ط : فلا
(أ ب ﻫ ع)
(٣) ع : ـ حينئذ (٤) ع : باحاطة
(٥) ﻫ ع : وانبساطه (٦) ﻫ : بحله
(٧) ﻫ ع : الى
(أ ب د ى)
(٨) ى : قائله (٩) أ ى : ـ هو
(١٠-١٠) ب ى : الاكبر ، د : + قدس سره
(أ ﻫ ى م)
(١١) م : حقيقة (١٢) ﻫ : واضافة
(١٣) ﻫ : لا
(١٤) ﻫ : + وفي القسم الثاني ، م : + والقسم الثاني
(١٥) ى : ـ القسم (١٦) م : متعلقه
(أ ب ج ى)
(١٧-١٧) ب ى : والصوفية

وحّدوا (١) الذات الواجب بذاتٍ مشخّصةٍ وحدةً شخصيةً، وأما الصوفية، (٢ قدس الله أسرارهم، ٢) فإنهم (٣) وحّدوها بوحدة ذاتية مطلقة لاشخصية جزئية، وأثبتوا (٤) لها صفات متكثرة بكثرة اعتبارية هي (٥) مظاهرلها في العين. والحكماء منكرون على (٦) وجود صفات متكثرة هي مظاهرلها (٧ مع اتحادالذات ٧) لأن عندهم وجودها واحدبوحدة شخصية يمتنع (٨) اتحادها بشيء آخر لامتناع صحة (٩) الحمل بينها.

٢١ ـ هو عين القضاة الهمَذانی (١٠).

٢٢ ـ فصفاته (١١) نسب وإضافات تلحق (١٢) الذات المتعالية بقياسها إلى متعلقاتها.

٢٣ ـ يعني العقل الفعال.

٢٤ ـ أي الشارح المحقّق.

٢٥ ـ ٧ أي لا الصورة.

٢٦ ـ أي (١٣) تركّبَ، (١٤) مع اعتبار علمك بذاتك بهذه الصورة، اعتبارُ علمك بهذه الصورة بنفسها.

---

(١) ج: توحدوا

(٢-٢) ب: - قدس .... اسرارهم، ج: قدس اسرارهم، ى: قدس الله تعالى اسرارهم

(٣) أ ج: - فانهم

(٤) ب: فاثبتوا

(٥) ج: من

(٦) ب ى: - على

(٧-٧) كذا في المخطوطات الخمس التي تتضمن هذه الحاشية، ولعل الصواب: مع اتحادها بالذات

(٨) ب: ممتنع
(أ هـ ى م)

(٩) ب: - صحة

(١٠) هـ: + قدس سره
(أ هـ ى ع)

(١١) هـ ع: وصفاته سبحانه
(أ ى م)
(أ م)

(١٢) هـ: يلحق
(أ ط ى)
(أ هـ م س)

(١٣) م: + على

(١٤) هـ: تركت

٢٧ ـ ولقائل (١) أن يقول : شرط تعقُّل الشيء من غير حدوث صورة الشيء (٢) أن يكون ذلك الشيء ذات العاقل أو حالاً من أحواله ، لأن ذاته واحوال ذاته أقرب الأشياء إليه ، فلا يبعد أن لا يحتاج في تعقلها إلى صورة زائدة عليها بخلاف الأمور المباينة له (٣).

٢٨ ـ فيه تأمُّل ، فإن حصول الشيء لقابله إنما يكون بالحلول فيه والقيام به بخلاف حصول لفاعله فإنه لا معنى لحصوله لفاعله إلا صدوره عنه وتحققه عنده ، ولا شك أن حصوله على الوجه الأول أقرب إلى التعقل بلا صورة زائدة من حصوله على الوجه الثاني ، تأمَّل (٤).

٢٩ ـ والظاهر (٥) أن هذا أيضاً دليل (٦) خطابي لا برهاني كما يُشْعِر به قوله : (٧) فإذا حكمتَ فاحكمْ من غير تعرّض للزوم الثاني للأول كما تشهد (٨) به الفطرة السليمة (٩).

٣٠ ـ (١) قال (١٠) صاحب المحاكمات : لما استحصل الشارحُ ظَنّ المتكلمِ بمطلوبه بالمقدمات الخطابية السابقة بَرْهَنَ على المطلوب (١١) بأنه قد ثبت أن المبدأ الأول عالم بذاته ، وثبت أن ذاته علة لمعلوله ، وثبت أن العلم بالعلة علةٌ للعلم (١٢) بالمعلول ، فيلزم من هذه المقدمات أن حصول المعلول نفس تعقله ، (١٣) فإنه لما كان العلتان (١٤) متحدتين (١٥) يلزم أن يكون المعلولان (١٤) متحدين لا محالة ، و كما (١٦) أن تغاير العلتين ليس إلا (١٧) في

(أ هـ م س)
(١) م س : لقائل
(٢) هـ م : ـ الشيء
(٣) هـ م : ـ له
(أ هـ م س)
(٤) س : ـ تأمل
(أ هـ م ن)
(٥) م : اعلم
(٦) ن : ـ دليل
(٧) أ : قولنا
(٨) م : يشهد
(٩) ن : سليمة
(أ هـ م ن)
(١٠) ن : قيل
(١١) هـ م : مطلوب
(١٢) ن : العلم
(١٣) هـ م : تعلقه
(١٤-١٤) م : ـ متحدتين . . . . المعلولان
(١٥) هـ ن : متحدين
(١٦) م : كما
(١٧) ن : الى

الاعتبار (١ كذلك تغاير المعلولين ١) .

(٢) ولقائل أن يقول : لانسلّم أنه إذا كان التغاير بين العلتين اعتبارياً يلزم أن يكون التغاير بين المعلولين أيضاً كذلك ، ألاترى انّ العقل الأول باعتباراته الثلاثة صار علة لمعلولاته الثلاثة : العقل والنّفس ، ولاشك أنها متباينة غيرمتحدة بالذات ، تأمل .

٣١ ـ فإن الوجود (٢) ليس إلا ذات الأول سبحانه وتلك(٣) الجواهر و ما انطبع صورته فيها ، فعلمه سبحانه (٤) بذاته عين ذاته ، ٧ وعلمه بتلك (٥) الجواهر وجودها وصدورها عنه ، وعلمه بما انطبع صورته فيها بحضورالصور المنطبعة فيها الحاضرة عندها ، فإنها حاضرة عندالله تعالى(٦) والحاضر عند الحاضر حاضر . ولايخفى أنه لمّا كان كل ماعدا الأول معلولاته ، ٧ وعلمه بمعلولاته وجودها عنده وصدورها (٧) عنه ، فأى حاجة إلى توسط الصور(٨) المنطبعة فى تلك الجواهر فى اعتبارعلمه سبحانه (٩) بسائرالموجودات؟ نعم يحتاج(١٠) إليه فى اعتبار علمه بالمعدومات (١١) لاغير .

٣٢ ـ فإنه إذاكان علمه سبحانه ببعض الأشياء بواسطة انطباع صورته في الجواهر العقلية يلزم احتياجه سبحانه فى العلم به إليها ، تعالى الله عما يقول الظالمون (١٢ علواً كبيراً ١٢) .

(١-١) م : ـ كذلك .... المعلولين
(أ هـ م ن)

(٢) هامش أ : الواجب ، م : الاول (٣) م : فى تلك

(٤) أ : ـ سبحانه (٥) ن : ـ بتلك

(٦) ن : ـ تعالى (٧) م ن : و صدوره

(٨) ن : الصورة (٩) م : + وتعالى

(١٠) هـ م : يحتاجون (١١) ن : بالمعلومات
(أ هـ م ن)

(١٢-١٢) ن : ـ علواً كبيراً

٣٣ ـ لا بمعنى أنه يحدث في تعقُّل الحق، تعالى[١] الله [٢] عما لايليق به، بل تعقُّل البعض متأخر الرتبة عن البعض، وكلها تعقلات أزلية أبدية على وتيرة واحدة.

٣٤ ـ هي[٣] العلوم[٤] المتعددة المتكثرة بتكثر[٥] متعلقاتها.

٣٥ ـ [٦] خواجه نصير[٦] [٧] في رسالته المعمولة [٨] في جواب أسئلة [٩] الشيخ صدر الدين القونوي [١٠] . [٧]

٣٦ ـ وقال أيضاً في حواشي [١١] تلك الرسالة: المتعالى [١٢] عن الزمان: فإن الزمان عنده شيء واحد من الأزل إلى الأبد متساوي النسبة إليه، يحيط [١٣] علمه بأجزائه على التفصيل وبما [١٤] يقع في أجزائه شيئاً بعد شيء. فكأن [١٥] الزماني [١٦] كمن يطالع كتاباً [١٧] يعبر نظره [١٧] على حرف بعد حرف، فيكون[١٨] حرف قد عبر عليه، وحرف

(أ هـ ى م)

(١) هـ: سبحانه وتعالى (٢) هـ م: ـ الله

(أ د هـ ن)

(٣) د: الاشياء هي (٤) ن: العلم

(٥) ن: بكثرة

(أ د هـ ن س)

(٦-٦) أ: وهو نصير الدين الطوسي، د: خواجه‌زاده، س: وهو خواجه نصير الدين الطوسي.

(٧-٧) أ: ـ في... القونوي (٨) س: معمولة

(٩) س: سوال (١٠) هـ: القنوي قدس سره

(أ هـ م ن)

(١١) م: حاشية (١٢) م: المتعالية

(١٣) ن: محيط (١٤) م: وما

(١٥) ن: فكا [؟] (١٦) ن: الزمان

(١٧-١٧) م ن: بغير نظرة (١٨) أ: ويكون

حاضر عنده محاذٍ [1] لعينه ، وحرف [2] لم يصل نظره بعد إليه ، و المتعالى عن الزمان كمن [3] يكون جميع الكتاب حاضراً عنده وعالماً [4] بترتيبه ، و علم الأول بالزمانيات يكون هكذا .

۳۷ - إنما [5] قال قريبة من طريقة الحكماء لأنّ أول اللوازم عند الصوفية [6] النسبة العلمية ٧ ثم [7] الوجود العام ٧ [7] ثم التعينات اللاحقة إياه باعتبار انبساطه على الماهيات التى أولها [8] العقل الاول ومافى رتبته ثم مايليهما [9] وهلم جراً [10] إلى مالا يتناهى ، وأما عند الحكماء فأول اللوازم هو العقل الأول ثم ما يليه وهلم جراً [10] .

۳۸ - ٧ أى يصح [11] كل منهما [11] عنه [12] بحسب الدواعى المختلفة ، وهذا لاينافى لزوم الفعل عنه [13] ٧ عند خلوص [14] الداعى [15] بحيث لايصح عدمه ، ولايستلزم عدم الفرق بينه و بين الموجب لأنه الذى يجب الفعل عنه [16] نظراً إلى نفسه بحيث لايتمكن من الترك أصلاً .

---

(۱) م : مجاز
(۲) م : وعين
(۳) ن : - كمن
(٤) أ م ن : عالم
(أ ه ى م)
(٥) م : وانما
(٦) م : + على ، ه : + هو
(٧-٧) ه : وجود العالم
(٨) ه ى : اولها
(٩) م : يليها
(١٠-١٠) أ : - الى ما . . . وهلم جراً ، ى : وأول اللوازم عند الحكماء العقل الاول ثم ما يليه وهلم جراً .
(أ ه ى م)
(١١-١١) أ ى : - كل منهما ، هامش أ : كل منهما (خ) ، م : منها
(١٢) أ ى : عنده
(١٣) ى : منه
(١٤) ى : حصول
(١٥) ه ى : الدواعى
(١٦) ه م : - عنه

٣٩ ـ لايخفى أن هذا الاتفاق بين الفريقين [٧] إنما هو بحسب العبارة ، فإن المشيئة والإرادة عندالحكماء ليس الا العلم بالنظام الأكمل ، فمعنى قولهم إنْ شاء (١ الخ أى١) : إن حصل له العلم بالنظام الأكمل أوجد العالم وإنْ لم يحصل له (٢) لم يوجد ، ومعنى قول المليين : إن أراد إيجاد العالم بعد العلم به أوجده وإن لم يُرِدْ لم يوجد .

٤٠ ـ وكيف يتخلّف و قصده موجب ، ولاشكّ أن الإيجاب لايُعْقَل إلا مع الحصول سواءٌ كان مستنداً إلى الذات أو إلى بعض صفاتها كالقصد ههنا (٣).

٤١ ـ وفي كلام بعضهم (٤) : بارى تعالى متكلم است ، وكلام او قديم است ، و معنى كلام (٥ چه باشد ٥) اطلاع دادن كسى برمعلومات خويش ، وبارى تعالى بدين وجه متكلم است از بهر آن كه همهٔ (٦) چيزها معلوم خداوند است ، و بندگانرا بدان اطلاع تواند داد .

٤٢ ـ قال ابن سعيد من الأشاعرة : كلامه (٧) سبحانه فى الأزل واحد ليس متصفاً بشيء من تلك الخمسة يعنى الأمر والنهى والخبر والاستفهام والنداء ، وإنما يصير أحدها فيمالايزال . وأُورِدَ عليه أنها أنواعه [٧] فلايوجَد دونها ومعها أيضا [٧] إذ الجنس لايوجد إلا فى (٨ ضمن الشيء٨) من أنواعه . والجواب منع ذلك فى أنواع تحصل له بحسب التعلق ، يعنى انّها ليست انواعاً حقيقيّةً له حتى يلزم ما ذكرتُمْ ، بل هى انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء ، [٧] فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً . قال السيد الشريف : (٩)

(أ ه ى م)
(١-١) م : الله (٢) ه م : ـ له
(أ د ى)
(٣) ى : هنا
(أ د ز)
(٤) هامش د : + اى بعض العلماء
(٥-٥) د : ـ چه باشد (٦) ز : هم
(أ ج د)
(٧) د : كلام الله (٨-٨) ج : خمسة شيء
(٩) ج : + رحمه الله

فليس كلام ابن سعيد ببعيد جداً كما توهّموه .(١) هكذا في شرح المواقف .

٤٣ - (١) قال صاحب المواقف فى بعض رسائله : لفظ المعنى يُطْلَق تارةً على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير ، فالشيخ الأشعري (٢ رحمه الله٢) لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده . وأما العبارات فإنما تسمّى كلاماً مجازاً لدلالته على ماهو كلام حقيقةً حتى صرّحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقةً .

(٢) وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم إكفار من أنكر كلاميّة ما بين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة(٣) كونه كلام الله حقيقةً ، وكعدم المعارضة والتحدى(٤) بكلام الله الحقيقى ، وكعدم كون المقروء والمحفوظ(٥) كلامه حقيقةً إلى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية . فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى ، فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات(٦) الله تعالى ، وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور ، وهو(٧) غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة .

(٣) وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة ، فالتلفظ حادث ، والأدلة الدالّة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة .

(٤) وهذا الذى ذكرناه وإنْ كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا ؟ إلا أنه بعد التأمل

---

(١) ج : توهموا

(أ ب ى)

(٢-٢) ب : - رحمه الله
(٣) ب : بالضرورة
(٤) ب : التحرى
(٥) ب : المحفوظ
(٦) ب : بالذات
(٧) ب ى : فهو

تُعْرَف(١) حقيقته . (٢) قال المحقق الشريف قدس الله سره : وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمّى بنهاية (٣) الأقدام، ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة . من (٤) شرح المواقف .

٤٤ ـ (٥ قال عين القضاة الهَمَذاني(٦) في بعض(٧) رسائله الفارسية ٥) : خداى تعالى كامل الذات (٨) وتامّ الصفاتست، وكلامش از آلت(٩) زبان وحلق وشفه وحنك كه(١٠) مخارج(١١) حروف (١٢ مختلفه است١٢) مستغني است، ومرا چون مرادى(١٣) باشد وخواهم(١٤) كه كسى را معلوم گردانم (١٥) بزبان (١٦) وحروف واصوات محتاج باشم (١٧) تا مراد خود بفهم او (١٨) رسانم (١٩)، وحق تعالى را بدين حاجت نيست، (٢٠ چه هر علم ٢٠) كه خواهد بى رقم حروف (٢١) واصوات در دل(٢٢) حاصل كند . كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَانَ، وعَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٢٣ عَلَّمَ ٱلْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ٢٣)، ٱلرَّحْمَنُ عَلَّمَ

(١) أ : يعرف
(٢) ب ى : حقيته
(٣) ب : نهاية
(٤) ب : ـ من
(أ م س)
(٥-٥) س: بدانكه عين القضاة همذانى در بعض رسائل فارسيه خود ميفرمايد كه
(٦) أ : + قدس الله سره ، م : ـ الهمذانى
(٧) م : ـ بعض
(٨) س : ذات
(٩) أ : اله ، س : نسبه
(١٠) م : ـ كه
(١١) س : مخرج
(١٢-١٢) م : مختلفست ، س : مختلفه
(١٣) س : مراد
(١٤) س : ـ وخواهم
(١٥) س : گردانيم
(١٦) أ : بر زبان
(١٧) س : باشيم
(١٨) س : مخاطب
(١٩) س : رسانيم
(٢٠-٢٠) س : هر علمى
(٢١) ه م : و حروف
(٢٢) ه م : دلى
(٢٣-٢٣) ه م س : ـ علم . . . . لم يعلم

ٱلْقُرْآنَ ، پس هرچه از علم ازلی نصیب دلی آید کلام ازل است ، (۱ و منبع آن علم ازلست ، ۱) ۷ (۲ و هرگز تناهی‌را بعلم (۳) ازل (۴) راه نیست ، ۲) قُلْ لَوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي .

۴۵ ـ قال الشیخ رضی‌الله (۵) عنه في المجلد الأول من الفتوحات (۶) في المسائل : معنی الکسب تعلق إرادة الممکن بفعل‌ما دون غیره فیوجده (۷) الاقتدار الإلهی عند هذا التعلق فیسمّی (۸) ذلک کسباً (۹) .

(۱-۱) م س : ـ ومنبع . . . . ازلست

(۲-۲) أ : ـ وهرگز . . . . نیست

(۳) س : درعلم (أ د هـ م)

(۴) س : ازلی

(۵) د : + تعالی

(۶) د : + المکیة

(۷) م : فوجد

(۸) هـ م : فسمی

(۹) أ : + للممکن

شرح

الدرة الفاخرة

لعبدالغفور اللاری

بسم الله الرحمن الرحيم (1)

١ ـ **قوله الحمدلله الذى تجلي بذاته لذاته:** أي علِمَ ذاته بذاته لا بعلمٍ زائد على ذاته، وهذا (2 علمٌ على وجه كلي جُمْليٍّ 2)، وأشار به إلى التعيّن الأول .

قوله **فتعين في باطن علمه :** أي تعيَّن بعد ذلك تعيناً ثبوتياً في باطن علمه، وهذا علم تفصيلي، وأشار به إلى التعين الثاني .

قوله **ثم انعكست آثار تلك المجالي :** أي انصبغ ذاته بأحكام تلك المجالي وآثارها، وهذا إشارة إلى مرتبة الإمكان أي وجود الممكنات في العين .

قوله **إلى ظاهره :** ظاهرُ الوجودِ عبارة عن الوجود البحت من غير اعتبار شيءٍ أو لا اعتباره معه ، وباطنُ الوجود عبارة عن عرْصة علمه سبحانه.

قوله **فصارت الوحدة كثرة :** من غير تغير في حقيقة الوجود (3 ووحدته الحقيقية 3) ومن (4 غير تغير ونقص 4) في صفاته الحقيقية أيضاً لأن الكثرة كثرة نسبية (5) .

قوله **كما تشاهد وتعاين :** أي تشاهد الكثرة، وهذا ظاهر، أو تشاهد الوحدة التي صارت كثرة ، والمعنى على هذا أنّ مُشاهَدَك (6) في الواقع الوحدة في صورة الكثرة سواء عرفت أم (7) لم تعرف .

قوله **رجعت تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى :** بالخلع عن خواصّ الكثرات وأحكامها وارتفاعِها (8) عن نظر شهوده صلى الله (9) عليه وسلم إلى (10) أن يتصل بالوحدة

---

(1) ب د : + و به نستعين
(2-2) د : علم اجمالي على وجه كلي
(3-3) د : ـ ووحدته الحقيقية
(4-4) ب ى : غير نقص ، د : تغير ونقص
(5) د : نسبة
(6) د : تشاهد
(7) أ د : او
(8) ب ى : وارتفاعها
(9) د : + تعالى
(10) أ ب : ـ الى

الأولى ، وهذا هو المرتبة الخاصّة لنبيّنا (١) صلى الله عليه وسلم ، ولذا لم يصرّح باسمه (٢ صلى الله عليه وسلم ٢) .

قوله الذين لهم في(٣) **وراثة هذه الفضيلة يد طولى** : أي وراثة حظ ونصيب من هذه (٤) بسبب المتابعة ، لا أنها حاصلة لهم حقيقةً بالوراثة لِما عرفتَ من (٥) اختصاصها به (٦ صلى الله عليه وسلم ٦) .

٣ ـ قوله(٧) **انّ في الوجود واجباً** : أي في ما بين الموجودات (٨ موجودٌ واجبٌ ٨) وجودُه لذاته .

قوله وإلا لزم انحصار الموجود في الممكن : لانحصاره عقلاً فيما وجب وجوده وما أمكن وجوده .

قوله فيلزم أن لايوجد شيء أصلاً (٩) : أي لا يكون شيء موجوداً (١٠) وهو خلاف الواقع .

قوله فانّ الممكن وإنْ كان متعدداً الخ (١١): يعني أن طبيعة الممكن ، وإنْ كان متعدد الأفراد لا يستقل الخ ، والحاصل أن الممكن نوع وحقيقة لايوجَد بنفسه ولايوجِد غيرَه ، ولا ينفع تعددُ أفراده وادّعاءُ استناد بعضها (١٢) إلى بعض لأن الكلام في نفس هذا النوع وتحققه .

٤ ـ **قوله ذهنا وخارجا** : أي الوجود الذهني عين الموجود الذهني ، والوجود الخارجي عين الموجود الخارجي ، كذا نُقِل عنهم .

---

(١) ب د : بنبينا

(٢-٢) د : عليه الصلاة والسلام

(٣) د : - في

(٤) هامش : + الفضيلة (صح)

(٥) د : - من

(٦-٦) د : عليه الصلاة والسلام

(٧) ب : + تمهيد اعلم

(٨-٨) ب ى : موجودا واجبا ، د : موجود وجب

(٩) د : - أصلا

(١٠) د : + أصلا

(١١) د : - الخ

(١٢) د : بعضه

قوله ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة لفظاً لامعنىً الخ : فيه بحث لجواز أن يكون الوجودات الخاصة للأشياء عينها ، ويكون كل واحد من الأشياء بهذا الاعتبار فرداً [١] للوجود المطلق ، فيكون الوجود المطلق مشتركاً معنوياً بين الوجودات الخاصة التي هي عين الأشياء . هذا وقديُتَوَهَّم أنّ كون وجود الشيء عينَه يوجِب كونَ ذلك الشيء واجباً بناءً على أن وجود الشيء إذا كان عينَه كان موجوداً بذاته والموجود بذاته واجب ، وليس كذلك لأن الموجود بذاته إنْ أُريدَ به أن ذاته مقتضية لوجوده وتحققه فلا نسلّم أن وجود الشيء إذا كان عينَه كان موجوداً بذاته بهذا المعنى ، وإنْ أريد به أن ذاته مبدأٌ للآثار فسلّم ، لكن لانسلّم أن ما يكون كذلك واجب لجواز أن يكون كونُه مبدأً للآثار مجعولاً للفاعل كما أن اتصافه بالوجود يكون مجعولاً له على تقدير كون الوجود زائداً .

قوله لعدم [٢] زوال اعتقاد مطلقه : أي مطلق الوجود [٣] **عند زوال خصوصيته:** أي خصوصية الوجود ، يعني ربما نعتقد [٤] أن شيئاً موجود نتردد [٥] أنه واجب أوجوهر أوعرض ، واجتماع ذلك الاعتقاد مع ذلك التردد يدلّ على اشتراك الوجود معنىً .

قوله وبوقوعه مورداً للتقسيم المعنوي : بأن نقول [٦] : الوجود إما واجبي أو ممكني ، وبُيِّنَ بطلانه بغير ذلك [٧] في موضعه ، فمَنْ أراد استقصاء الكلام في ذلك فليرجع [٨] إليه .

قوله مرادهما بالعينية عدم التمايز [٩] الخارجي : خصّ الذكر بالوجود الخارجي مع أنه كان الكلام في السابق شاملاً للوجود الذهني أيضا لأنه لافرق بين الوجودين فيما ذكر [١٠] ، فتركه للمقايسة .

---

(١) د : أفرادا
(٢) د : فعدم
(٣) د : + قوله
(٤) د : يعتقد
(٥) د : يتردد
(٦) د : يقال
(٧) أ: + أيضا
(٨) د : فليراجع
(٩) ى : التميز
(١٠) ب : يذكر

٥ ـ **قوله ووجودات الأشياء هي هذه الحصص** : أي جميع الأشياء الموجودة حتى الواجب، وفيه أن الوجود [١] المضاف، من حيث هو مضاف، موقوف على اتصاف الشيء بالوجود وكونه موجوداً، فلو كان موجوداً بذلك الوجود[٢] المضاف لزم الدور، وأيضا المضاف أمر معقول محض، والمعقول عندهم غير موجود، والاتصاف نسبة يقتضي تحققها بالفعل [٣] تحقّقَ الطرفين، وأيضا يلزم توقّف كون الواجب موجوداً على التعقّل، وأيضا لو كان الوجود الخاصّ للشيء الوجودَ المطلق مع الإضافة لزم أن يكون قائماً بالشيء، و من البيِّن أن هذا المفهوم غير قائم بالشيء، كيف و معنى الموجود ما له الوجود لا ما له وجود الشيء. ويمكن أن يُجاب عن الجميع بأنه اذا تحقق علة وجود الشيء يصير بحيث ينتزع[٤] منه العقل مفهومَ الوجود عند التعقل لا [٥] أنه قام به هذا المفهوم بالفعل، فمعنى الموجود[٦] ما له الوجود بهذا المعنى أي ما [٧] يُنْتَزَع منه الوجودُ عند التعقل، ولما كان ذلك موجباً لصحة إضافة الوجود إلى الشيء عُبِّر عن[٨] وجود الشيء بالوجود المضاف فتأمل.

٦ ـ **قوله وكذا بياض الثلج والعاج** : فإنْ قيل الثلج ليس بأبيض حقيقةً كما بُيِّن في موضعه، قلنا هو بمجرد أن يُرى أبيض يصلح [٩] للتمثيل.

[٢] ـ قوله [١٠] في الحاشية **معنى الحصة من مفهوم الكون [١١] هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية الإضافة فلا تعدد أصلاً** : قيل لابد في الحصة من خصوصية ترجّح إضافتها إلى ماهية مّا دون غيرها، فإن نفس المفهوم المطلق لا يقتضي إضافتها إلى خصوص شيء، بل نسبتها إلى جميع الأشياء على السوية، وجوابه ما مرّ من مسئلة الانتزاع.

---

(١) د : ـ الوجود
(٢) د : ـ الوجود
(٣) د : ـ بالفعل
(٤) د : ينزع
(٥) ب : الا
(٦) ب : الوجود
(٧) د : ـ ما
(٨) أ ى : من
(٩) د : يصح
(١٠) د : قال
(١١) ب ى : اللون

قوله [۱] فی الحاشیة انما هو بحسب العقل [۲] [۳] لاغیر [۳] فلیس فی الخارج أمر هوالماهیة الخ : حاصله أن تعدد الوجودات إنما هو فی العقل ، وموجودیّة هذا [٤] الموجود لیس [٥] بحسب العقل [٥] ، وفیه أن ذلک یستدعی [٦] أن لاتتصف [۷] الماهیة بالوجود لأنک حکمت بأن لیس فی خارج العقل شیء من تلک الوجودات المفروضة . ویمکن أن یجاب بأن القائل بهذا الکلام مانع وذلک سنده الأخصّ وإبطال السند الأخص لایفید، ولایُجاب بمسئلة الانتزاع إذ لیس مذهب الحکماء ذلک فی مسئلة الوجود .

قوله [۸] فی الحاشیة ولوسُلّم فاتحاد الموضوع الخ : یعنی أن المفهوم العامّ والحصّة موجودان فی الخارج [۹] لا لإنهما واحد [إذ] لاوجود [إلا] للفرد [۹] لأن الکلی وجوده فی الخارج عین وجود الفرد الموجود [۱۰] ، فلا یکون فی الخارج إلا أمرواحد ، فالمراد بالمحمول الکلی الذاتی وبالموضوع الفرد الموجود فی الخارج .

قوله [۱۱] فی الحاشیة کما حُقّق فی موضعه الخ : حیث هربوا من التسلسل لوکان اتصاف الماهیة بالوجود [۱۲] بحسب الخارج ، لأن ثبوت [۱۳] صفة لشیء [۱۳] فرع علی [۱٤] وجود المُثْبت له .

---

(۱) د : قال
(۲) د : التعقل
(۳-۳) د : ـ لاغیر
(٤) د : ـ هذا
(٥-٥) ب ی : بالعقل
(٦) د : مستدع
(۷) د : یتصف
(۸) د : قال
(۹-۹) هامش أ : اذ لا وجود الا (ظ) ، د : الا واحدهما الا وجود الفرد ، هامش ی : لاانهما (ظ) اذ لا وجود الا (ظ)
(۱۰) د : ـ الموجود
(۱۱) د : قال
(۱۲) د : الوجود
(۱۲-۱۳) أ ذ : شیء بصفة ، هامش أ : لان ثبوت صفة لشیء (لعله)
(۱٤) ب ی : عن

قوله[١] في الحاشية بأن الوجود[٢] العقلي نوعان [٣] أصيل كوجود العلم [٣] : كأنه جعل الوجود العقلي أعمّ من الوجود في العقل والوجود للعقل وللمعقول ، فإن العلم ليس موجوداً في العقل ومتصوَّراً ومشعوراً به ، بل هو موجود في الخارج في نفسه قائم بالعقل ثابت له، وكذا الوجود الخارجي ليس متصوَّراً ، بل قائم بالمتصوَّر حين هو متصوّر. ويلزم من ذلك أن يكون الوجود موجوداً في خارج الذهن ، إلا أنه قائم بالأمر الذهني الموجود في الذهن المتصوَّر المشعور به . وهذا خلاف المذهب ، فإنه قد استُدِلّ على أن الوجود ليس موجوداً إلا أن يُحمَل الأمرُ على الانتزاع .

قوله [٤] في الحاشية فان توقفه على علمه به [٥] سبحانه ينافي الوجوب : وأيضا اتصافه بالعلم يتوقف على اتصافه بالوجود ، فلو توقف اتصافه بالوجود على العلم واتصافه به لزم الدور .

٧ ـ **قوله عين الذات في الواجب تعالى** : أي الواجب تعالى فرد من أفراد العامّ بخلاف الممكن ، فإنه ليس فرداً له بل ما قام به فرد له .

٨ ـ **قوله تفريع** : الغرض منه أن يبيّن أن ما ذهب إليه الصوفية الموحِّدة في مسئلة الوجود لاينافي العقل النظري .

٩ ـ **قوله والتشكيك الواقع [٦] فيه الخ** : ما ذهب إليه الحكماء من عرَضيّة هذا المفهوم بالنسبة إلى أفرادها المختلفة [٧] الحقائق إنما استدلوا عليه بكونه مشككاً فهذا [٨] رد لهم [٨] .

قوله وهو منقوض بالعارض : وأيضا قولهم ولا ذاتيها واحداً ، إنْ أُريد بالذاتي المطلق الذي يتصف تارةً بالقوة و تارةً بالضعف فهو واحد و ذاتي لامحالة ، و إن

---

(١) د : قال
(٢) ى : وجود
(٣-٣) د : الخ
(٤) د : قال
(٥) د : ـ به
(٦) د : واقع
(٧) د : الممكنة
(٨-٨) د : مرادهم

اريد به (١) المقيَّد بالقوة والمقيَّد بالضعف فالتعدد مسلَّم ، ولكن لايستلزم ذلك تعدد الذاتي المطلق المذكور. ومنشأ الغلط ههنا توهُّم (٢) أن القوى مع وصف القوة ذاتي وكذا الضعيف مع وصف الضعف ذاتي ، وليس كذلك بل القوة وصف عارض للذاتي بعد تحققه في ضمن بعض الأفراد، وكذا الضعف عارض له في ضمن بعض آخر، ولو سُلِّم فلا ينافي أيضاً وحدةُ المطلقِ الذاتيَّ فإنَّ ذاتيَّ الذاتيّ ذاتيٌّ .

قوله وأيضا الاختلاف الخ : هذا نقض تفصيلي او إجمالي متعلق بخصوص (٣مادة الماهية٣)، يعني أن ماهية المقدار تختلف في ضمن الذارع والذراعين بالزيادة والنقصان مع أنه واحد عندكم وفي نفس الأمر أيضا .

[٥] ـ قوله (٤) في الحاشية غير صحيح : إذ من الظاهر أن المفهوم المتصوَّر من قولنا بُودَنْ لايُحْمَل على الواجب تعالى، وكذا الحاصل بالمصدر من هذا المهفوم أعني بُودَ گِي .

قوله (٥) في الحاشية وكيف يصح ذلك (٦) وهم مصرّحون بأنه من المعقولات الثانية :ما صرّحوا به هو أنه من المعقولات الثانية بالنسبة إلى (٧ الممكنات حيث يعرض (٨) لها (٩) الوجود بحسب العقل لابحسب الخارج ، ولم يصرّحوا بأنه من المعقولات الثانية بالنسبة إلى٧) الواجب لأنه موجود بنفسه لابعروض (١٠) فرد من الوجود له، فيجوز أن لايكون معقولاً ثانياً بالنسبة إليه سبحانه ، نعم يُعْلَم بالبديهة (١١) أن المتصوَّر من لفظ الوجود عُرفاً لم يَحْمَل عليه مواطأةً كما سبق .

---

(١) د : ـ به (٢) د : ـ توهم
(٣-٣) كذا في كل من المخطوطات الست، ولعل الصواب : ماهية المقدار
(٤) د : قال (٥) د : قال
(٦) د : ـ ذلك (٧-٧) ب : ـ الممكنات ....الى
(٨) أ : تعرض (٩) د : اما
(١٠) أ : بعرض ، هامش أ : بعروض (لعله)
(١١) ب د بالبديهية ، د ى : بالبداهة

١٠ ـ قوله لولم يُقْصَدْ به : أي بقوله كل ضوء وكل علم ، الاختلاف في الحقيقة ، بل قُصِد به (١) الأختلاف في الظهور .

١١ ـ قوله عن جميع التعلقات الكونية : إشارة إلى الفناء عن الوجود البشرى(٢) الجسمانى .

قوله والقوانين العلمية : إشارة إلى أن الوجود البشرى الروحانى ، متى فنى(٣) ، تحقّق الفناء الحقيقى الذى (٤) لا يرد صاحبه .

قوله بنور كاشف : هوانفتاح عين البصيرة .

قوله عند ظهور طور وراء طور العقل : بمعنى (٥) أن العقل لايفى بإدراكه ولا يصل إليه بقوته الفكرية (٦) ، لابمعنى أنه ينكره و يُحيله (٧) كما يُفْهَمُ من قوله بعد : والمقصود رفع الاستحالة العقلية الخ ، فإن ما ينكره العقل الخالص عن (٨) شوب الوهم ويحيله (٩) فهو مستحيل . فإنْ قلتَ : هذا ينافى ما نُقِل عن الشيخ صدرالدين القونوى (١٠قدس سره١٠) فى الحاشية فى هذا الموضع من قوله : فقد تحكم(١١) باستحالة أشياء كثيرة هى عند أصحاب العقول المطلقة من القيود المذكورة من قبيل الممكنة الوقوع بل واجبة الوقوع . قلتُ(١٢) : قوله : إن للعقول حداً تقف عنده من حيث هى مقيّدة بأفكارها ، إشارة إلى تلك (١٣) العقول المحبوسة فى مضيق الفكر (١٤ والنظر ، والعقل المحبوس فى مضيق الفكر١٤) يستمد (١٥) من القوة الوهمية (١٦) ، ولا يتمشى أمره فى ذلك إلا بإعانة (١٧) من

---

(١) د : ـ به
(٢) ى : البشر
(٣) د : فنا ، هامش د : فنى (ظ)
(٤) د : ـ الذى
(٥) د : يعنى
(٦) ب : + قوله
(٧) ب : يجهله
(٨) ب : من
(٩) د : و تخيله
(١٠-١٠) ب : ـ قدس سره ، د : رحمه الله
(١١) د : يحكم
(١٢) د : قلنا
(١٣) أ : ذلك ، هامش أ : تلك (لعله) ، د : ـ تلك
(١٤-١٤) د : ـ والنظر . . . الفكر
(١٥) د : تستمد
(١٦) د : ـ الوهمية
(١٧) ب : بالاعانة

الوهم كما أثبته الحكماء في موضعه (١) و يطول الكلام ببيانه ، وهذا العقل يمكن له (٢) أن يصير مغلوباً للوهم في بعض الأوقات، فيتشبث بمقدمات الوهم ، ويحكم باستحالة شيء من الكشفيات، وهو في هذه المرتبة ليس عقلاً خالصاً، ولو تخلّص (٣عن بحث٣) حكم الوهم لم يحكم باستحالة شي من الأمور المحقّقة، وذلك من الأمور المتفقة ، فارتفع ما قلتَ من المنافات .

أو تقول : أراد بالاستحالة غاية الاستبعاد أي يستبعد الأشياء الكثيرة استبعاداً يقرب من حد الإحالة .

[١٠] ـ قوله (٤) في الحاشية لبقية (٥) **حكم تردد :** متعلق بنسبة مضمون ما سبق من النفي والإثبات .

قوله (٦) في الحاشية **باقٍ :** أي ثابت ولفظ باقٍ للمشاكلة .

١٢ ـ **قوله فإن كثيراً من الحكماء والمتكلمين ذهبوا إلى وجود الكلي الطبيعي في الخارج :** ذهبوا إلى أن الحقيقة العقلية الإنسانية الكلية في نفسها غير متعين بتعين من التعينات الخارجية بل الذهنية أيضا ، لكن يتعين بعد تحققه في ضمن الأفراد بتعينها ، بأن يكون (٧) في ضمن كل تعين عين ذلك التعين، ففي ضمن زيد عين زيد ومتصف(٨) بصفاته وأفعاله المتميزة المخصوصة (٩) ، وفي ضمن عمرو عين عمرو ومتصف (١٠) بصفاته وأفعاله، وكذا في ضمن خالد ، وهي في نفسها و بحسب ذاتها وحقيقتها عارية عن جميعها ، فهذه الحقيقة الواحدة المطلقة في مرتبتها متكثرة متقيدة في مراتب افرادها بحسب لا بحسب ذاتها .

١٨ ـ **قوله فإن كان مطلقاً ثبت المطلوب :** فإن قلتَ : المطلق بهذا المعنى هو الكلي الطبيعي ، فلو ثبت المطلوب بكون (١١) مبدأ الموجودات هو ذلك المطلق لزم أن يكون

---

(١) د : محله
(٢) د : ـ له
(٣-٣) ب ى : من تحت
(٤) د : قال
(٥) د : بنفيه
(٦) د : قال
(٧) ى : تكون
(٨) د : ويتصف
(٩) د : الخصوص
(١٠) أ د : ويتصف
(١١) ب : يكون

الواجب عندهم كلياً طبيعياً ، وليس مذهبهم ذلك . قلنا : لانسلّم أنه إذا اعتُبِر مطلقاً يكون كلياً طبيعياً ، بل يجوز أن يكون موجوداً متعيناً فى ذاته بحيث يجامع جميع التعينات ، ولا يأبى (١) عن تعين ما ، كما حقّقه قدس سره فى موضعه (٢) ، قوله : ثم إنه لايخفى الخ مع حاشية علِّقت عليه وهى (٣) قوله: يكون حينئذ الخ .

١٩ - قوله **ينبغى أن يكون هو فى نفسه غير متعين** : بأن لايتعين أصلاً ، أو يتعين بتعين خارج عنه ، ولو لم يكن كذلك كان (٤) متعيناً بتعين هو عينه وننقل (٥) الكلام إليه ، فإما أن ينتهى إلى تعين هو فى نفسه غير متعين أو يتسلسل (٦) . فإن قلتَ : إذا كان كل متعين عين تعينه فلايكون هناك (٧ أمور متعددة ٧) ، فكيف يُتَصوَّر التسلسل؟ قلنا : هناك أمور متعددة تعدداً اعتبارياً . لايقال : فيكون التسلسل فى الامور الاعتبارية لأنّا نقول: الاعتبار صفة التعدد ، وأما المتعدد فهو أمور حقيقية كما لايخفى .

[١٦] - قوله (٨) فى الحاشية **لابأس بعدم الانفكاك الخ** : يعنى لزوم تعين للذات (٩) مطلقة ، وامتناع انفكاكه عنها لاينافى إطلاقها فى ذاتها وبحسب مرتبتها كما هو الواقع عندهم فى الذات المتعالية اللازمة (١٠) لها جميع التعينات الأزلية الأبدية .

٢٠ - قوله **إذا تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرض اشتراكه** (١١) : لكن بحيث لايأبى تعينُه بهذا الوجه عن أن يظهر بصور الكليات الموجودة فى الذهن الصادقة المحمولة على أفرادها ، ويكون بحسب هذا الظهور كلياً طبيعياً كما يكون بحسب الظهور بصورة زيد مثلاً جزئياً حقيقياً ، ولا يكون بحسب ذاته لاكلياً ولا جزئياً حقيقياً .

---

(١) د : يتأبى
(٢) د : - موضعه
(٣) أ : وهو ، د : هو
(٤) د : لكان
(٥) ب د : وينقل
(٦) ب : تسلسل
(٧-٧) ى : أموراً متعددة
(٨) د : قال
(٩) ب : لذاته
(١٠) ب : لازمة
(١١) د : + الخ

٢١ ـ **قوله واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية فی أقطار البدن** (١) فإنها باعتبار تعلقها بالبصر مثلاً ظاهرة بصورته ومنصبغة (٢) بآثاره وأحكامه، وباعتبار تعلّقها بالسمع منصبغة (٣) بأحكام السمع، وكذا باعتبار نسبتها إلى القوة الطبيعية غاذية وهاضمة ونامية ومولّدة وغير ذلك، وباعتبار نسبتها إلى القوة النفسانية مُدرِكة ومحركة وقِسْ على ذلك، فهو أنموذج للذات المطلقة المذكورة.

قوله بل بالنفس الناطقة الكمالية: أی الكاملة، واختيار النسبة والتشبث بيائها دأب هذه الطائفة لما فيه من لطافة وغرابة. والترق المفهوم من لفظة (٤) بل له وجوه: أحدها أن النفس الناطقة لم تظهر بصور أجزاء البدن و قواها حقيقة، بل تتصف (٥) باعتبار كل منها بصفة غير ما فی الآخر، وثانيها أن البدن مع جميع أجزائها و قواها كشیء واحد بخلاف الأبدان (٦) المتروّحنة فإنها أمور منفصل (٧) واحد منها عن الآخر، وثالثها أن آثار كل واحد منها (٨ مخالف مضادّ ٨) لآثار الآخر، وكل ذلك من وجوه التشبه (٩) بالمقصود، فهذا أشبه وأكمل فی المثالية.

٢٣ ـ **قوله وكذلك ارواح الكمّل**: أی بعد الموت كما يتبادر من عنوان قولنا: روح فلان وأرواح هؤلاء.

[٤٢] ـ (١٠ قوله(١١) فی الحاشية فلا يوجد دونها: أی دون شیء منها، **ومعها أيضاً**:

---

(١) د: + الخ
(٢) د: وتنصبغ
(٣) د: تنصبغ
(٤) ب: لفظته
(٥) د: يتصف
(٦) د: الارواح
(٧) أ ب ی: منفصلة، هامش أ: منفصل (خ ظ) د: + كل
(٨-٨) كذا فی المخطوطات الست كلها
(٩) د: الشبه
(١٠-١٠) هامش أ: هذه الحاشية واللتان بعدها اعنی الی قوله جنس حقيقی تتعلق بحاشية تأتی فی مسئلة الكلام وهی قوله قال ابن سعيد من الاشاعرة الخ، هامش ی: هذه الحاشية و اللتان بعدها تتعلق بحاشية تأتی فی مسئلة الكلام وهی قوله قال ابن سعيد من الاشاعرة الخ
(١١) د: قال

مع جميعها، وفيه بحث لأن (١) الجنس موجود في ضمن جميع أنواعه في آن واحد .

قوله(٢) [في الحاشية] **إذ الجنس لايوجد الخ :** (٣دليل لقولنا : فلايوجد دونها٣).

قوله (٤) في الحاشية **فجاز أن يوجد جنسها :** أي ما (٥ اعتُبِر جنساً ٥) لا أنه جنس حقيقي (١٠) .

٢٣ ـ **قوله فلما رأوه :** (٦ أي الحق٦) سبحانه ، **متعالياً عن الزمان و المكان :** أي عن إحاطتهما (٧) ، **علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة متساوية :** ومماثلة (٨) لنسبته إلى (٩) كل شيء من الزمانيات والمجرّدات والمادّيات (١٠) .

قوله(١١) **ظهوره في** (١٢ **كل زمان وكل مكان**١٢): أي مع مقارنة كل زمان ومكان.

قوله **وبأي صورة أراد** (١٣) : ولو صورة الزمان والمكان .

٢٤ ـ قوله **تمثيل :** هذا تمثيل تامٌ ، وإن كان فرق بين ظهور الصورة في المرآة (١٤) وبين ظهوره سبحانه في مجاليه العلمية والعينية ، لأنه سبحانه مقوِّم (١٥) لمجاليه . وأيضا هو الموجود حقيقةً ومجاليه ليس لها وجود حقيقةً ، بل ينعكس إليها نور الوجود كما ينعكس عكس القرطاس الأحمر إلى الجدار ، وليس هو أحمر حقيقةً . و أما وجه الشبه فهو أصل الظهور بالصور المختلفة و بقاء الوحدة كما كانت من غير تغير بوجه أصلاً ، وعدم منع الظهور بالبعض عن الظهور ببعض آخر.

---

(١) ب ي : فان (٢) د : وقوله

(٣-٣) د : تعليل لقوله دونها (٤) د : قال

(٥-٥) د : اعتبرتم جنسها (٦-٦) ب : ـ أي الحق

(٧) د : احاطتها (٨) د : متماثلة

(٩) ب : أي

(١٠) أ ب ي : والعلميات ، هامش أ و هامش ي : والماديات (ظ)

(١١) ب : ـ قوله

(١٢-١٢) د : كل زمان و مكان ، ي : كل مكان و كل زمان

(١٣) أ ب ي : اراده (١٤) أ : المرا آت

(١٥) د : يقوم

۲۵ ـ **قوله وعند شيخيهم** [۱] **:** يعنى [۲] أبا الحسن الأشعرى وهو شيخ الأشاعرة وأبا الحسين [۳] البصرى وهو شيخ المعتزله منهم ، وقد سبق ذلك .

قوله ونفى الشريك عنه [٤]: فى صفات الربوبية ونعوت الإلهية [٥] ، لأنه المتفق على نفيه ؛ وإلا فالصوفية [٦] على أن لاشريك له فى الوجود والتحقق ، فمعنى لاإله إلاالله : لاموجود إلاالله .

قوله فإنه لايمكن أن يُتَوهَّم فيه : أى فى الوجود المطلق بالمعنى الذى سبق أعنى حقيقة الوجود البسيط الحقيقى العارى عن جميع ما سواه من التعينات المتعين بنفسه بحيث يجامع التعينات كلها و بعضُها دون بعض .

قوله فهو [۷] **الموجود أو الوجود الإضافى** [۷] : لفظة أو للتخيير فى العبارة .

قوله وهو ليس بشىء : لا علماً ولا عيناً وذلك هو حقيقة العدم لامفهومه [۸] الحاصل فى الذهن ، فإنه موجود ذهنى داخل فى الموجود [۹] المطلق المذكور و تعين من تعينات الوجود المطلق ، ولو فرض أنه شىء إلا أنه لايشاركه فى نعوت الربوبية .

۲٦ ـ **قوله وهى** [۱۰] **اعتباره من حيث هو هو :** أى وحدته ثابتة ، حيث تعتبر [۱۱] ذاته من حيث هى هى وحيث لااثنينية ، لازائدة . والحاصل أن الوحدة ، كسائر الصفات ، عينُه بحسب الحقيقة ونفس الأمر وغيرُه بحسب الاعتبار والتعقل .

قوله ومنها تنتشىء [۱۲] **الوحدة والكثرة** [۱۳] **:** يعنى أنها من صور تعينات تلك الوحدة كما أن مراتب العلوم صور تعينات علمه سبحانه [۱٤] .

(۱) د : شيخهم
(۲) أ د : عنى
(۳) د : الحسن
(٤) د : ـ عنه
(٥) د : الالوهية ، هامش د : الالهية (خ)
(٦) ب : فى الصوفية
(۷-۷) د : الوجود او الموجود
(۸) د : مفهوم
(۹) ب ى : الوجود
(۱۰) أ ب ى : هو
(۱۱) أ د : يعتبر
(۱۲) ب ى : تنشأ
(۱۳) د : + الخ
(۱٤) ب ى : تعالى

قوله وهي : أي هذه الوحدة . والمراد أن الذات باعتبار تلك الوحدة لها اعتباران (١) .

قوله **سُمّيت أحدية** : مقابلة (٢) للواحدية لا الأحدية الذاتية ، فالأحدية بلا قيد هو المقابل للواحدية (٣) .

٢٨ - **قوله وأما الصوفية فذهبوا إلى أن صفاته سبحانه عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل** : قد يُتَوهَّم من ظاهر العبارة عدم فرق (٤) بين مذهب الحكماء والصوفية لأن الظاهر أن التغاير بحسب المفهوم والتغاير بحسب التعقل واحد ، وفي التحقيق فرق بينهما لأن المغايرة بين الذات والصفة بحسب المفهوم أن مفهوميهما (٥) متغايران (٦ وما صدقا هما عليه واحد ٦) ، والمراد بالمغايرة بحسب التعقل في قول الصوفية أن مفهوم الصفة كما يكون مغايراً لمفهوم الذات كذلك ما صدق عليه الصفة مغاير لما صدق عليه الذات ، ولكن مغايرته هذه بحسب التعقل و بحسب الوجود العلمي التعيني ، فإن علمه سبحانه تعين من جملة تعينات ذاته ، كالأمور المنفصلة بعينه بلا تفاوت في ذلك أصلا ، فإن كل ما عداه فهو تعين من تعيناته ، ولا فرق في ذلك بين الصفات والأمور المنفصلة ، وإنما تمتاز (٧) الصفة من (٨) غيرها بنسبة وخصوصية أخرى ، لكن التأثير للذات لا للصفات ، فمبدأ الانكشاف ذاته لا صفته هذه فليتأمل (٩) . فهو سبحانه (١٠) باعتبار مبدئية الانكشاف علم ، (١١ وهو باعتبار ذلك وكل اعتبار هو باعتبار العلم عالم لا يتحقق إلا في العلم ١١) ، فما صدق

(١) ب ى : اعتبارات (٢) د : متقابلة
(٣) ب : + القول الكلي في صفاته (٤) د : الفرق
(٥) ى : مفهومها
(٦-٦) هامش أ : وما صدقهما واحد (خ) ، ب : وما صدقا عليه واحد
(٧) د : يمتاز (٨) د : - من
(٩) د : فتأمل (١٠) ب ى : + تعالى
(١١-١١) هامش أ وهامش ى : وهو لا باعتبار ذلك وكل اعتبار هو باعتبار العلم لا يتحقق الا في العلم فما صدق الخ (لعله) . ولعل الصواب : وهو باعتبار ذلك العلم عالم وكل اعتبار هو باعتبار العلم لا يتحقق الا في العلم .

عليه العلم حقيقةً ليس ذاته بل ذاته مع اعتبار مّا (١ وهو غيرٌ ممكنٌ ١) ، وكذلك ما صدق عليه الواجب ليس نفس ذاته بل مع اعتبارمّا وهو وصف الوجوب،فذاته سبحانه مصداق الواجب لا ما صدق عليه الواجب ، وقس عليه جميع الصفات والاعتبارات التى تُحْمَل على الذات ، فإنها من حيث هى هى وفى المرتبة التى (٢هى فيها٢) هى هى لانعت ولا اسم ولا رسم فاحفظْ هذا . صرّح بذلك (٣قدس سره٣) فى الحاشية بقوله : فصفاته سبحانه نسب و اعتبارات (٤) و إضافات تلحق الذات المتعالية بقياسها إلى متعلقاتها .

(٥ قوله إلى نفى الصفات : يحتمل أن يكون مراد الحكماء نفى الصفات المؤثّرة، فذلك لايتحقق فى الخارج ولا فى التعقل إذ قدعرفتَ أن ما فى العقل ليس مؤثراً بل المؤثر هو الذات ، بل هو أيضا من الآثار المترتبة على الذات ، فلا ينافى مذهبُهم قولَ الصوفية فافهم ٥) .

قوله حق المغايرة : وهى المغايرة فى الوجود الحقيقى العينى .

٢٩ ـ قوله وقال أيضا ذواتنا ناقصة (٦) : ظاهر هذا الكلام أقرب قول الحكماء، لكن (٧) المراد بها (٨) مايطابق قول الصوفية .

(٩ قوله لاتحتاج (١٠) فى شىء : من وجوده وصفات كماله ، إلى شىء : غير ذاته (١١) ، كافية للكل : أى لكل الأشياء ، فى الكل : أى فى كل ما يليق بها من الوجود وتوابعه ٩) .

قوله ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه : بحسب الواقع والوجود الحقيقى ، و إنما الاثنينية كلها بحسب العلم والتعقل (١٢) .

(١-١) د : غيره وهو ممكن (٢-٢) د : منها

(٣-٣) أ : قدس الله سره (٤) د : ـ واعتبارات

(٥-٥) د : ـ قوله .... فافهم (٦) د : + الخ

(٧) د : ولكن

(٨) كذا فى كل من المخطوطات الست ولعل الصواب : به

(٩-٩) د : ـ قوله .... وتوابعه (١٠) ى : يحتاج

(١١) هامش ب : + قوله (١٢) ب : + القول فى علمه تعالى

٣٠ ـ قوله[١] **أطبق الكل** : أى من الطوائف الثلاث[٢] .

قوله **لم يشكل عليهم[٣] الأمر فى تعلق علمه الخ** : يعنى أن الزائد على الذات يجوز بحسب فرض العقل أن يكون صورة مطابقة لأمر خارجي بخلاف نفس الذات ، فلا إشكال فى نفس جواز تعلق علمه بالمعلوم[٤] بكونه صورة مطابقة له ، وأما أنّ تعلق علمه بالحادث يقتضى حدوثه أولا فهو بحث آخر .

٣١ ـ قوله **لما عقل ذاته بذاته** : أى لا بصفة زائدة على ذاته .

قوله **لزمه[٥] تعقل الكثرة** : لأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول . وحاصل كلام الشيخ أن علمه سبحانه بذاته عين ذاته وحضورى[٦] ، وعلمه بغيره زائد على ذاته وحصولى كعلم الممكنات[٧] .

٣٢ ـ قوله **فاعلاً وقابلاً معا** : أى فاعلاً لشيء وقابلاً لذلك الشيء بعينه ، فإنه ممتنع عندهم .

قوله **بصفات غير إضافية ولا سلبية** : بل حقيقية مع حصرهم لها[٨] فيهما .

قوله **محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة** : الحادثة بعضها ، وهو ممتنع على رأى المتكلمين المجوّزين كونه تعالى محلاً لغير الحوادث .

قوله **بأن معلوله الأول غير مباين[٩]** : لأن المعلول الاوّل حينئذ يكون هو العلم بالمعلول الأول ، لأن العلم بالشيء مقدّم على الشيء ، ووجود الشيء بعد العلم به .

قوله **وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما[١٠] يباينه بذاته الخ** : مذهبهم أن الاول سبحانه

---

(١) ب : ـ قوله (٢) د : الثلاثة

(٣) ب ى : عليه

(٤) أ : بالمفهوم ، هامش أ : بالمعلوم (ظ) ، ى : بالفهوم ، هامش ى : بالمعلوم (ظ)

(٥) د : لزم (٦) ب : وحصولى

(٧) د : الكساب [؟] (٨) د : بها

(٩) د : + الخ (١٠) ب : ـ مما ، د : بما

بوجيد كل شيء بذاته بدون توسط شيء في ذلك .

قوله من مذاهب الحكماء : أى مسائل الحكماء .

قوله وأفلاطون القائل الخ : بعد أن قال بالعلم ، وكذا قوله : والمشائون القائلون. تفصيل [١] أقوالهم وتحقيقها يُطْلَب من موضعه .

٣٣ - ثم أشار الشارح الخ : حاصل مذهبه أن علمه بذاته و بالمعلول الأول بلا صورة مغايرة ، وعلمه بالأشياء الأُخرَ بصور[٢] منطبعة في المعلول الأول وسائر الجواهر العقلية .

قوله غير صورة ذاته التي بها هو هو : الصورة تُطْلَق تارةً على أمر حالٍّ [٣] مبدأَ الانكشاف أعني العلم ، وقد تطلق على نفس الشيء حالَ كونه مشعوراً به أعني المعلوم ، والمراد [٤] ههنا [٥] المعنى الثاني ، والدليل عليه قوله : التي بها هو هو . واعلم أن مطلوب الشارح المحقق ههنا أنّ علم الأول سبحانه ليس بحصول صورة فيه ، بل يجوز أن يعلم الشيء بذات ذلك الشيء أو بحصول صورة غير حالّة فيه ، وأيّده بمقدّمات ظنيّة ظاهرية وهي تنتهي إلى قوله : [٦ وإذا تقدم ٦] هذا . ثم عيّن المطلوب وفصّل بأنه سبحانه علم ذاته بذاته ، وعلم المعلول الأول بذات المعلول الأول بحضوره وحصوله عنده ، وعَلِمَ سائر الموجودات بحصول [٧] صورها في العقول ، وهذا أيضا طريق [٨] خطابي لا برهاني كأنه يفيد إقناعا مّا [٩] . واعلمْ أن لفظ الصورة المضافة [١٠] توهّم [١١] اثنينية بين الذات والصورة ولو لم يكن في [١٢] البيّن كان أولى وأظهر بأن يقال : العاقل كما لا يحتاج في إدراك

(١) د : وتفصيل
(٢) ى : بصورة
(٣) د : حال
(٤) ب ى : المراد
(٥) ب ى : هنا
(٦-٦) هامش أ : واذ قد ، ب ى : واذ تقدم
(٧) د : لحصول
(٨) د : كلام
(٩) د : اقناعا
(١٠) د : المضادة ، هامش أ وهامش ى : + أى الى ذاته في قوله غير صورة ذاته
(١١) د : يوهم
(١٢) د : من

ذاته إلى صورة غير ذاته بل يعقل [١] ذاته بذاته .

قوله [٢] **بصورة تتصورها** [٣] **أو تستحضرها** [٤]: أى بصورة تولّدها [٥] ابتداءً أو تستحضرها [٤] بعد غيبوبتها عن المدرَك .

قوله **بل إنما تتضاعف[٦] اعتباراتك الخ**: أى [٧ كان لك اعتبار واحد ٧] هو علمك بذاتك فتضاعف وحصل لك اعتبار آخر هو علمك بصورة ذاتك، وقد أشرنا إلى[٨] أن صورة الذات مجرّد لفظ وليس هناك صورة [٩] ، فإنْ أريد بصورة [١٠] من حيث أنه صورة [١١] أى [١٢] الذات مع وصف المعلومية فلا صورة أيضا بهذا [١٣] المعنى. والحق تصور ذلك فى علم الإنسان بالصورة الصادرة عنه عند إدراكه شيئاً مغايراً، وكان سوْق التركيب أيضاً يقتضى ذلك، فالحق أن يقال : بل إنما تتضاعف [١٤] اعتباراتك المتعلقة بذلك الشيء وبتلك الصورة.

قوله **فقط** : أى [١٥ لا بصورة ١٥] أمر آخر بعد ذلك وهو المراد بقوله قدس سره فى الحاشية : أى لا الصورة .

قوله **أو على سبيل التركيب** [١٦] : عطف على [١٧] تتضاعف [١٨] بحسب المعنى،

---

(١) ب ى : تعقل
(٢) د : لا
(٣) د : يتصورها
(٤) د : يستحضرها
(٥) د : يولدها
(٦) أ : يتضاعف
(٧-٧) د : كان اعتبارا واحدا
(٨) أ : - الى
(٩) أ ب ى : - صورة، هامش أ : صورة زائدة (لعله)، هامش ى : صورة زائدة(ظ)
(١٠) د : تصوره به
(١١) د : + به
(١٢) أ ب د ى : ان ، هامش أ : أى (ظ)
(١٣) د : + صورة
(١٤) د : يتضاعف
(١٥-١٥) د : بلا صورة
(١٦) د : التركيب
(١٧) د : + قوله
(١٨) أ د ى : يتضاعف، هامش أ و هامش ى : + فى قوله بل انما تتضاعف الخ

أى تتضاعف اعتباراتك أو تتركب [۱] . لفظة [۲] أو للتخيير فى العبارة .

قوله **وإذا كان حالك** [۳] **مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك** : ومع أن هذا الصادر ليس صادراً عنك حقيقةً بل بحسب الظاهر [٤] فإن ذلك أيضا من أسباب البعد.

۳٤ ـ قوله **ليس دون حصول الشيء لقابله** : أى ليس قرب الشيء للفاعل [٥] أنقص من قرب الشيء لقابله [٦] فى كونه حاصلاً له .

قوله **فإذن المعلولات الذاتية** : أى التى لاواسطة بينها و بين فاعلها [۷] بوجه من الوجوه .

قوله [۸] **للعاقل الفاعل** [۸] **لذاته** : متعلق بكل من العاقل والفاعل .

قوله **حاصلة** : أى جاز أن تحصل [۹] له ، فإن تلك المقدّمات لاتفيد إلا جواز ذلك ، ولذلك تصدّى لإثباته ثانياً بقوله [۱۰] : و إذ قد تقدم ، فإلى ههنا بيان لكون المطلوب الذى هو كونه عالماً سبحانه من غير حلول صورة فيه أمراً ممكنا عند العقل ، والباقى [۱۱] تشخيص لكيفية المطلوب [۱۲] على التعيين [۱۲] والاستدلال عليه .

[۳۱] أ ـ قوله [۱۳] فى الحاشية **وعلمه بتلك الجواهر وجودها وصدورها عنه ، وعلمه بما انطبع صورته فيها بحصول** [۱٤] **الصور** [۱٥] **المنطبعة فيها** [۱٦] : واعلم أن

---

(۱) أ ب د ى : يتركب
(۲) د : ولفظة
(۳) ب : هنالك
(٤) ب : الصادر
(٥) أ د : بالفاعل ، هامش أ : للفاعل (ظ)
(٦) د : لفاعله
(۷) أ : + بشيء ، د : + شيء
(۸-۸) د : للفاعل العاقل
(۹) أ ب د : يحصل
(۱۰) أ : فقوله ، هامش أ : بقوله (ظ)
(۱۱) أ ب د ى : والثانى ، هامش أ : والباقى (ظ)
(۱۲-۱۲) أ ى : على التفسير ، د : و بيانه على التفصيل ، هامش أ : التعيين ، على التفصيل ، هامش ى : على التعيين (ظ)
(۱۳) د : قال
(۱٤) د : بحضور
(۱٥) ب : الصورة
(۱٦) د : + الخ

صور سائر الجواهر العقلية منطبعة فى المعلول الأول أعنى العقل الأول، فعلم الأول بها بتلك الصور (١) كالأشياء الأخر المرتسمة صورها فى الجواهر، فالظاهر من مذهبه أن علمه تعالى بالجوهر الأول وجوده وصدوره عنه و بباقى (٢) الموجودات المعلولة بالصور (٣) المنطبعة إذ لا ضرورة للقول بمثل هذا الاعتبار إلا فى الصادر الأول، و إن كان ظاهر عبارته أعنى قوله: لمّا كانت الجواهر العقلية الخ ناظراً (٤) إلى ما ذكره قدس سره.

٣٥ ـ قوله **فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه** (٥) : ما يتفرع على المقدمات كون المعلول الأول معلوماً له سبحانه بنفسه لا بصورة زائدة. ثم لما وجب أن يكون لِما اتصف بوصف المعلومية من حصولٍ و وجود ما، و إذ ليس فى التعقل ففى (٦) الخارج، ثبت أنه بوجوده وحصوله الخارجي حاضرة (٧) عنده، فحصوله فى الخارج (٨ و تعقله سبحانه له واحد٨)، فثبت (٩) أن وجود المعلول الأول نفس تعقله سبحانه إياه. وحيث (١٠) كان المطلوب تعيين التعقل وتشخيصه (١١) كان الحق أن يقال: فتعقل الأول إياه نفس وجوده. ثم إنه لمّا كان كل شيء معلولاً له سبحانه بغير واسطة و بواسطة فنقول: هذا الدليل يقتضى أن يكون علمُه سبحانه بجميع الموجودات نفسَ وجودها، فإن الأول سبحانه مع المعلول الأول علة للمعلول الثاني، وعلمه سبحانه بذاته وبالمعلول الأول علة للعلم بالمعلول الثاني، و كما أنّه لا تغاير بين العلتين لا تغاير بين المعلولين وهلم جراً إلى المعلول الأخير.

[٣١] ب ـ قوله (١٢) فى الحاشية **وعلمه بمعلولاته وجودها عنده** : أى بمقتضى

(١) أ ب ى : الصورة
(٢) د : وينافى
(٣) هامش أ : (كذا)، الصور (لعله)، هامش ى : الصور (لعله)
(٤) أ ب د : ناظر
(٥) ب : + على
(٦) د : مع
(٧) هامش أ : (كذا). ولعل الصواب: حاضر
(٨-٨) د : وحصوله له سبحانه بتعقل واحد له سبحانه
(٩) أ ب : فيثبت
(١٠) أ ب ى : حيث
(١١) أ ب ى : تشخصه
(١٢) د : قال

دليله كما ذكرنا [١] ، و إلا فهو لم يدع ذلك إلا فى المعلول الأول ، فلا تغفل عن المقصود .

٣٧ ـ قوله **لكونها ممكنة حادثة** :قوله حادثة خبرأن أى حادثةبالحدوث الذاتى، ومعلومة [٢] قبل وجودها قبلية بحسب المرتبة ، والسابق لايكون عين المسبوق مطلقاً .

قوله **بالعلم الأزلى**[٣] **الفعلى** : أى منشأ للفعل،من جملته إعطاء الوجود .

قوله **وبالجزئيات أيضا كليا** : على ما هوالمشهورالظاهرمن مذهبه .

قوله **السابق على وجود الأشياء**: أى بحسب المرتبة .

قوله **في اشرف صفاته**: وهوالعلم .

قوله [٤] **و إلا لايمكن إعطاء الوجوب لها** [٥] : لأن العليم [٦] الحكيم يُعطى من يستحق ما يستحق بمقتضى حكمته، فإعطاؤه مترتب على علمه .

قوله **إنما يصح إذا كانت** : أى الأمورالكثيرة [٧] .

قوله **أما** [٨] **إذا كانت عينه** : كما عند المكشوفين [٩] القائلين : ما فى الوجود إلا عين واحدة ، وهم الصوفية المحققون القائلون بوحدة الوجود [١٠] قدس الله تعالى أسرارهم [١٠] .

قوله **وفي الحقيقة ليس حالاً ولا محلا** : يعنى أن السر فى عدم استحالة الحلول حينئذ أن فى الحقيقة ليس حاليّة ولا محليّة حقيقية [١١] بل حقيقة واحدة موجودة وجوداً

---

(١) د : ذكره
(٢) د : أو معلومة
(٣) د : الاولى
(٤) د : ـ قوله
(٥) د : بها
(٦) ى : العلم
(٧) د : المتكثرة
(٨) د : ـ اما
(٩) هامش أ : المكاشفين أو المكشوفين لهم (ظ)، هامش ى : المكاشفين
(١٠-١٠) أ : ـ تعالى ، د : قدسنا الله تعالى بأسرارهم
(١١) ب ى : حقيقة

حقيقياً يُرى (١) حالّا ومحلّا وجوهراً وعرضاً ومجرّداً وماديّاً (٢) محضاً وخيالاً (٣) صرفاً ، وهي في حقيقتها لايحوم (٤) حول وحدته (٥) الحقيقية الذاتية كثرة ولاتغير ، والآن كما كان ، ولاينافيها (٦) العبودية والمعبودية الحقيقية واللذة والألم الحقيقيان الدنيويّان والأخرويّان المتنهيان بحسب الأولى الأبديان (٧) بحسب الأخرى ولا ينافي[ها] القرب والبعد والوصل والهجر (٨ الحقيقية الواقعة ٨) كما (٩ تشاهد وتعاين ٩) بجميع الخصوصيات الواقعة في العالمين .

٤٠ ـ قوله **ونظيره ما يقال الخ** (١٠) : الجنس والفصل موجودان بوجود واحد في مرتبة الماهية النوعية . فالعلم بالماهية علم بالجنس والفصل بالحقيقة نحو علم لم يتميز فيه الجنس عن الفصل وهما عن النوع ، ولكن نسبة العلم ، بالوجود الذهني ، إلى (١١) النوع والجنس والفصل كلها حقيقة من غير تفاوت . ولها (١٢) وجود آخر ، في الذهن أيضا ، نحواً (١٣) آخر يتميز الجنس والفصل فيه ، و وجودا هما (١٤) حينئذ مغايران (١٥) لوجود الجنس (١٦) . وما ذكر نظير تام لذات الحق سبحانه (١٧) على مذهب الصوفية الموحّدة

---

(١) كذا في المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : ترى

(٢) د : + رؤيا

(٣) أ : وتخيلا ، هامش أ : وخيالا (ظ) ، د : وحيدا

(٤) ب ي : تحوم

(٥) كذا في المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : وحدتها

(٦) أ ب ي : ينافيه

(٧) د : والابديان

(٨-٨) أ د : الحقيقة الواقع ، هامش أ : الحقيقية الواقعة (ظ)

(٩-٩) د : نشاهد و نعاين

(١٠) ب ي : ـ الخ

(١١) ب : أي

(١٢) ب : ولها

(١٣) د : نحو

(١٤) د : ووجودان هما

(١٥) أ ب ي : مغاير

(١٦) هامش أ : (كذا) . ولعل الصواب : النوع

(١٧) ب : ـ سبحانه

حيث كان معلولاته (١) شئوناته (٢) و اعتباراته المندمجة في ذاته من غير امتياز في مرتبة وحدته الذاتية، بخلاف مذهب الحكماء، فإن المعلولات على مذهبهم أغيار حقيقية (٣) وذوات متغايرة (٤) لذات الحق سبحانه و تعالى عما لايليق به، فلاينطبق النظير على مذهبهم كل الانطباق (٥).

٤١ - قوله و كيف ينفون الخ: وقالوا أيضا: القضاء عبارة عن العلم بالأشياء وأحوالها إجمالاً في عالم العقول، والقدر عبارة عن العلم بها تفصيلاً في عالم النفوس محيطاً بخصوصيات الذوات (٦) والصفات وخصوصيات القيود وخصوصيات الشرائط ما أمكن التفصيل والتخصيص، (٧ والعناية الاولى وهى٧) علم الأول سبحانه إجمالاً و تفصيلاً محيطاً بما في العالَمَيْن بعينه. وهذا صريح (٨) في القول بالعلم (٩) بالجزئيات من حيث (١٠ هي جزئية١٠).

قوله جعلوا نسبة الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة الخ: الموجود الزمانى واقع في زمان الحال، فيقع له طرفان: أحدهما الماضي والآخر المستقبل لأن الحال بين الماضي والمستقبل. وأما المجرّد عن الزمان فلما لم يكن الزمان ظرفاً له ولم يكن واقعاً في الحال بل متحقق (١١) بنفسه خارجاً عنه فلا (١٢ يقعان طرفيه١٢)، فنسبة الأزمنة الثلاثة إليه نسبة واحدة كنسبة سائر الموجودات المنفصلة عنه إليه من حيث هو (١٣) كذلك، فلا

(١) د: ÷ سبحانه
(٢) د: شئونه
(٣) أ د ى: حقيقة
(٤) ب: متغاير
(٥) ب: + القول في أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائرالاشياء
(٦) د: الذات
(٧-٧) كذا في المخطوطات الست كلها ولعل الصواب: والعناية الازلية هي...
(٨) ب ى: + ما
(٩) ب ى: - بالعلم
(١٠-١٠) د: جزئياته
(١١) د: يتحقق
(١٢-١٢) أ د: يقعان طرفاه، هامش أ: طرفيه (ظ)
(١٣) أ ب ى: - هو

يمكن أن يقال بالنسبة إليه أن بعض الأشياء قدفاته وبعضها لم يحصل له بعد وذلك ظاهر غاية الظهور . فالمتوغلون لما (١) زعموا أن العلم بالزمانيات بخصوصها من حيث هي (٢) كذلك إنما يُتَصَوَّر إذا كان العالِم (٣) زمانياً توهَّموا (٤) أن العلم بما في الزمان الماضي مثلاً من حيث هو كذلك متوقف على أن يتحقق بالنسبة إليه زمان ماض، وليس كذلك، بل يتوقف على تحقق زمان ماض ولو بالنسبة إلى غيره، فزعموا أن مَن نفى الزمان عن الحق سبحانه نفى علمه بالجزئيات بناءً على زعمهم الفاسد ، فمن ههنا (٥) يُتَّهم (٦) الحكماء بذلك فألزموهم ما ألزموهم (٧) .

٤٤ أ - **قوله فالحاصل أن علمه الخ :** يعني الحاصل من الكلامين معاً لأن الكلام الأول يدل على الوجه الأول والكلام الثاني يدل على الوجه الثاني .

قوله علم غيبي بها قبل وجودها : قبليّة ذاتية مرتبيّة (٨).

[٣٧] - قوله(٩) في الحاشية **ثم(١٠) الوجود العام :** أي الذات المعلومة(١١) بالقابلية المحضة المطلقة، وهو التعين الأول . فإن قلتَ : التعين الأول على هذا هو النسبة العلمية ، قلنا : نعم ولكنه أول التعينات المنفصلة لأن النسبة (١٢) العلمية من صفات الذات .

قوله (١٣) في الحاشية **أولاها (١٤) العقل الأول :** أي أولاها (١٤) ماهية العقل الأول أي الموجود الذي هو على لسان الحكماء المسمَّى (١٥) بالعقل الأول .

---

(١) د : - لما
(٢) أ ب ي : - هي
(٣) د : العلم
(٤) د : و وهموا
(٥) ب ي : هنا
(٦) ب : يتوهم
(٧) أ د : الزمهم ، هامش أ : [الز] سوهم (ظ)
(٨) أ د : مرتبة ، هامش أ : مرتبية ، أ : + فتدبر
(٩) د : قال
(١٠) د : بعد
(١١) ب : المعلوبية
(١٢) د : نسبته
(١٣) د : قال
(١٤) أ ب د ي : اوليها
(١٥) ب : سمي، ي: مسمى

قوله (١) فى الحاشية **ثم التعينات** (٢ **اللاحقة :** التى فى عالم المعانى والحقائق ، وهو التعين الثانى .

قوله فى الحاشية٢) و **ما فى رتبته :** كالملائكة المهيّمة (٣) والكُمَّل ، وسيأتى فى تحقيق صدور الكثرة عن الوحدة .

٤٤ ب ـ قوله **قلت : نعم :** هذا إيجاب للحالية لكن لا بالمعنى(٤) الذى تصوره السائل و اعترض بل بالمعنى (٤) الذى أشار إليه بقوله : فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مرّ .

قوله بالنسبة إليه حالية : أى نسبة الموجودات كلها إليه سبحانه كنسبة الموجودات فى الحال بالنسبة إلى الموجود الزمانى(٥) .

٤٦ ـ قوله **علمنا بما يجوز صدوره عنا** (٦) : يعنى [الأفعال] الخارجية (٧) الاختيارية . واعلم أنا نتصور الفعل أولاً ، ثم نحكم بخيريته ، ثم نجد لنا ميلاً إلى وقوعه ، ثم نعزم على إيقاعه فتحرك (٨) العضو فيصدر الفعل فيتحقق أثره . أما تصور الفعل فيفيض من المبدأ الفيّاض بلا اختيارنا ، وكذلك علمنا بخيرية وقوعه ، لكنه يُسمّى ذلك العلم(٩) والاعتقاد اختياراً (١٠) ، فيصدر (١١) من اختيارنا هذا ذلك الفعل ويسمّى الفعل بهذا الاعتبار(١٢) اختيارياً . وفى الحقيقة كل ذلك إنما يتحقق من المبدأ الفيّاض ويوجد بإيجاده من غير تصرف منا فى شيء من ذلك بل لسنا نحن إلا محالاً (١٣) لجريان هذه الأمور ، حتى الفعل ، من الفاعل (١٤) الحقيقى ، فاختيارنا (١٥) فى الحقيقة جبر . وهذا خلاصة تحقيق

---

(١) د : قال
(٢-٢) د : ـ اللاحقة ... الحاشية
(٣) د : المهيمنة
(٤) د : بمعنى
(٥) ى : الزمان
(٦) د : ـ عنا
(٧) د : الخارجة
(٨) د : بتحريك
(٩) ب : الوقوع
(١٠) ب ى : اختياريا
(١١) أ ب ى : فصدر
(١٢) أ ب ى : الاختيار
(١٣) ب : محلا
(١٤) د : الفعل
(١٥) د : فباختيارنا

مسئلة الجبر و الاختيار ، وتحقيقه وتفصيله يحتاج إلى تطويل [١] و إطناب [٢] لا يليق بهذا الباب .

قوله هي التابعة للشوق المتفرع [٣] على معرفة الغاية : أراد بالشوق الميل [٤] إلى جانب وقوع الفعل كما ذكرنا ، ولذا جعله متفرعاً على العلم بالغاية وهوالعلم بخيرية الفعل ، وبالميلان العزم على الإيقاع ، ولذا جعله متفرعاً على الشوق .

٤٧ ـ **قوله فتكون هي** :أى المصلحة : **غرضاً وغاية** : [٥ ما يترتب ٥] على الفعل ، باعتبار أنه ينتهى إليه الفعل ، يسمّى غاية ، و باعتبار أن اعتقاد حصوله من الفعل يصير باعثاً على إيقاع الفعل ، يسمّى علة غائية [٦] ، وهذا فى حق البارى سبحانه [٧] محال اتفاقاً [٨] .

٤٨ ـ **قوله فليس له حالة شبيهة [٩] الخ** : ولا حالة شبيهة بالقوة العضلية [١٠] وغيرذلك .

قوله يصدرعنه بمجرد [١١] الذات : وقد يُتوهّم منه أن الذات نائب مناب تلك الأمور ، والمفهوم من قوله : ويجعلون الذات مع العلم الخ أن النسبة العلمية نائبة منابها ، فالمراد بمجرد الذات أعم من أن يكون بلا اعتبار أمرمعه أو مع اعتبار أمرمعه .

٤٩ ـ **قوله لكن بحسب التعقل [١٢] الخ** : على ما مرّ فى العلم بعينه و بجميع [١٣] حذافيره [١٤] .

---

(١) د : تحقيق
(٢) د : اطباب
(٣) ب : ـ المتفرع
(٤) د : ـ الميل
(٥-٥) ب : تترتب ، ى : يترتب
(٦) د : ـ غائية
(٧) ب ى : + تعالى
(٨) ب : + القول فى القدرة
(٩) د : + بالميلان
(١٠) أ : الفضيلة ، د : الغضبية
(١١) د : مجرد
(١٢) د : ـ التعقل
(١٣) ب : لجميع
(١٤) د : حزافيره

۵۰ أ ـ قوله ذهب المليون : أی المعتقدون ملة [۱] و دين من الملل والأديان [۲] الإلهية .

[۳۸] ـ قوله [۳] فی الحاشية أی يصح كل منهما [٤] بحسب الدواعی الخ [٥] : مايُفْهَمُ من مجموع كلامه أن الفرق بين مذهب المتكلم و الحكيم أن الفعل لازم لذات الباری سبحانه عندالحكيم بناءً علی أنه لازم للمشيئة والمشيئة لازم لذاته تعالی و لازم اللازم لازم ، وليس كذلك عندالمتكلم ، ولم يجعل مستند الفعل لازماً لذاته . وفيه إشكال لأن الفعل لازم للإرادة عندالمتكلمين حيث قالوا : إنْ شاء فعل ، والإرادة يجب أن تكون لازمةً له سبحانه لأنها [٦] صفة كمال وعدمها [۷] نقص ، فإنّ أمكن انفكاك الإرادة عنه [۸] أمكن النقص وهو محال ، لأنه ، كما أن النقص محال [۹] فی حقه سبحانه [۱۰] ، كذلك إمكان النقص أيضا محال ، و إذا كان [۱۱] الإرادة لازمة كان الفعل اللازم لها [۱۲] لازماً ، فاستحال عدم الفعل فی نفس الأمر . فالظاهر أن الفرق بين المتكلم والحكيم بمجرد إثبات الإرادة وعدمها . إن قيل : ليس الفعل لازماً للإرادة ، لأن الإرادة قديمة ، بل لازم [۱۳] لتعلق الإرادة ، فمعنی إنْ شاء إنْ تعلق إرادته ، قلنا : ننقل الكلام إلی تعلق الإرادة ، هل هو كمال أم [۱٤] نقص [۱٥] ؟ لاجائز أن يكون نقصاً ، ولا جائز إمكان عدمه لو كان كمالاً . لايقال : جاز أن لايكون كمالاً ولا نقصاً ، لأنا نقول : لو لم يكن كمالاً لزم كون الفعل عبثاً إذ لو كان خيراً كان منشأه كمالاً . و تحقيق الفرق بين المذاهب

---

(۱) د : بملة
(۲) د : والايان
(۳) د : قال
(٤) د : + عنه
(٥) د : ـ الخ
(٦) أ ب د ی : لانه
(۷) أ ب د ی : وعدمه
(۸) د : + سبحانه
(۹) د : ـ محال
(۱۰) ب ی : تعالی ، د : + محال
(۱۱) د : كانت
(۱۲) أ ب ی : له
(۱۳) أ ب د ی : لازمة
(۱٤) ب ی : او
(۱٥) د : لا

الثلاثة [١] بالعبارة الصريحة [٢] أن المتكلم يصح عنده وقوع الفعل عنه سبحانه وعدم وقوعه فى نفس الأمر، وعند الحكيم [٣] والصوفية لايصح عدم الفعل فى نفس الأمر بل هو محال، إلا أن الصوفية أثبتوا له سبحانه إرادة وأسندوا الفعل إليها وجعلوها موجبة له، ولذا قالوا إنه مختار لأن المختار ما فعل بالإرادة، والحكماء لم يثبتوا له إرادة وجعلوا الفعل مسنداً [٤] إلى العلم، فجعلوه موجباً لامختاراً إذ لابد للمختار من الإرادة، فالصوفية يوافقون المتكلمين فى اثبات الاختيار، و يوافقون الحكماء فى لزوم الفعل له سبحانه [٥] واستحالة عدم الفعل، ويخالفون المتكلمين فى تجويز عدم الفعل بحسب الواقع، والحكماء فى عدم إثبات الإرادة و إسناد الفعل إليها .

قوله [٦] فى الحاشية **عند خلوص الداعى** [٧] : حاصله [٨ أنه إن تعلق ٨] العلم بالمصلحة الداعى إلى الفعل لزم الفعل واستحال عدمه نظراً إلى ذلك الداعى ، ولكن أمكن [٩ عدم الفعل فى نفس الأمر ٩] لإمكان عدم ذلك الداعى و إمكان وجود داعٍ آخر . والحاصل أن صفات البارى [١٠] قديمة [١١ وتعلقاتها حادثة ممكنة ١١] لايستلزمها [١٢] الذات، فالذات [١٣] لاتستلزم [١٤] الفعل ولا عدمه ، والظاهر أنه لاحاجة إلى ذلك لأن المتبادر من الصحة وعدمها ما هو بحسب نفس [١٥] الأمر، والممكن بحسب نفس [١٥] الأمر يجوز أن يجب بالنظر إلى الغير [١٦] ، لكن ذكره قدس سره مبالغة فى التوضيح .

---

(١) ى : الثلاث
(٢) د : الصحيحة
(٣) د : الحكماء
(٤) د : مستندا
(٥) د : ـ تعالى
(٦) د : قال
(٧) ب ى : الدواعى
(٨-٨) د : ان تعلق
(٩-٩) د : فى نفس الامر عدم الفعل
(١٠) د : + تعالى
(١١-١١) د : وتعلقها حادث ممكن
(١٢) أ : يستلزمه ، هامش أ : بها (ظ) ، د : يستلزم
(١٣) د : والذات
(١٤) أ د : يستلزم
(١٥) ب : ـ نفس
(١٦) د : العين

٥٠ ب ـ قوله **إلا أن الحكماء ذهبوا الخ**: بخلاف المتكلمين، فإن الإرادة ليست لازمة لذاته . هذا مقتضى كلامه قدس سره، وقد عرفتَ ما فيه، وعلى هذا فقوله: فمقدّم الشرطية الأولى الخ تفريع على مذهب الحكيم .

[٣٩] ـ قوله (١) في الحاشية **إنما هوبحسب العبارة الخ** (٢) : و يمكن أن يكون معناه: إنْ تحقّق منه مايترتب عليه أثرالإرادة فعل: و إنْ لم يتحقق بفعل، فيكون الاتفاق بحسب المعنى .

٥١ ـ قوله (٣) **واختياراً في إيجاده العالم** وهو صدور الفعل عنه عن علم وحكمة وإرادة، وإن كانت كلها لازمة لذاته وهو فاعل موجِب بهذا الاعتبار وبمعنى لزوم الفعل له، فليس كاختيار الخلق، وليس كجبرالخلق بمعنى أن يكون فاعلاً مجبوراً على الفعل .

قوله **وأمره** (٤) **واحد** : أى أمره الذاتى .

قوله **فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حكمين مختلفين** : لأن كل واحد منهما يقتضى التعدد والتكثر والتشعب (٥)، تعالى ذاته عن ذلك ، والاختيار من الأمور الذاتية التى تتحقق فى مرتبة وحدته الذاتية .

قوله **الجبر والاختيارالمفهومين للناس** : يعنى المجبورية فى الفعل، أعنى وقوعه منه أراد أو لم يرد ، والتردد بين الأمرين المذكورين(٦) .

قوله **فالواقع** : أى ما وقع ممّن وقع وعلى أىّ وجه وقع ، **واجب** (٧)، فإنه المعلوم المتحقق فى عرْصة علمه سبحانه وخلافه محال ، فإمكان عدم الوقوع توهُّم من المتوهّم المتردد لاغير .

٥٢ ـ قوله **وكان له أن لايشاء فلايظهر** : أى أمكن له عدم المشيئة، ولا يخفى أنه

---

(١) د : قال (٢) ب ى : ـ الخ

(٣) د : ـ قوله (٤) د : وأمر

(٥) د : وتشتت

(٦) كذا فى المخطوطات الست كلها و لعل الصواب : المذكور

(٧) أ ب د ى : ـ واجب، هامش أ و هامش ى : واجب (ظ)

لايدلّ على ذلك معنى الآية ولا مافسّرها به، ولذا تصدّى قدس سره لتأويله بماذكر.

قوله فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور : فى شأن البارى سبحانه.

قوله اما لنفى الجبر المتوهم للعقول الضعيفة : وتوجيه ذلك أنّ مدخول أنْ، مع كونه متفرعاً عليه [١] قولُه : فلايظهر، فاعلٌ لقوله : كان بمعنى ثَبَتَ، [٢]والمعنى: ثبت[٢] له تفرع عدم ظهورالعالم على عدم مشيئته، فيرجع معناه إلى قوله : لو لم يشأ لم يظهر الفعل، فكان تأكيداً له، فالتأكيد مبالغة فى نفى الجبر المتوهّم لاسيما بلفظ دلّ على إمكان عدم العالم متفرّعاً على عدم مشيئته.

قوله وَلَوْشَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً: معنى قوله: لو لم يشأ لم يفعل، بحسب العرف[٣]: لوشاء عدم الفعل. فليس قوله: لَوْشَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً بمعنى آخر.

قوله واما لأنه سبحانه: أى لادخل لوجود العالم فى ذاته وكماله الذاتى فهو [٤] مع كماله كان العالم أو لم يكن، فقولُه : كان له، أى نظراً إلى ذاته الغنية [٥]، أو نقول : إمكان عدم العالم متفرعاً على عدم مشيئته، مستلزمٌ لغناء ذاته عن العالم، فذكرالملزوم وأراد اللازم.

٥٣ ـ **قوله [٦] فى اثبات ارادة زائدة** : أى فى التعقّل.

٥٥ ـ **قوله فجوّزوا استناد [٧] الأثرالقديم الى الفاعل المختار** : بمعنى أن فعله على وفق إرادته، وإن كانت إرادته لازمةٌ لذاته وفعله لازماً لإرادته كما سبق، لابالمعنى الذى أثبته المتكلم [٨]، فإن الأثرالقديم لايستند إليه عقلاً.

قوله مع كونه مختاراً : بالمعنى الذى سبق غير مرة.

٥٦ ـ **قوله الموجود بوجود قبل** : أى قبل قصد الإيجاد.

---

(١) د : ـ عليه

(٢-٢) د : ـ والمعنى ثبت

(٣) د : العرو

(٤) د : + هو

(٥) ب ى : العلية

(٦) د : ـ قوله

(٧) د : اسناد

(٨) ب : المتكلمون

۵۸ ـ قوله **لابحسبه**: أی المتجلی

قوله **فيلحقها النقص**: لا فی نفس الأمر وبحسب الوجود الحقيقی بل بحسب الظهور والوجود الخيالی .

۵۹ ـ قوله **اما أسندها اليه سبحانه** (۱) **ناقصة**: كالمتكلمين **أو نفاها عنه بالمرة**: كالحكماء، تعالی الله (۲) **عما يقول الظالمون**: من الفريقين .

۶۰ ـ قوله **وكل ذلك**: أی ما يصدق عليه مبدأُ كلٍ من ذلك، أعنی الأمر والنهی والإخبار، **من أقسام الكلام**: بحسب اللغة، إذ القول مأخوذ فيها بحسبها، وأَصْرَحُ من ذلك ما وقع منهم: (۳ قال الله۳)، وكأنه قُدِّس سره لم يذكرها لأن للقول معانیَ مجازيةً شائعة (۴) مشهورة غير (۵) الكلام .

۶۱ ـ قوله **وقدحت واحدة منهما** (۶) **فی صغری القياس الثانی** (۷): وهم السلف الصالح (۸) رضوان الله تعالی (۹) عليهم أجمعين .

قوله **وقدحت الأخری فی كبراه**: (۱۰ وسلّمت صغراه۱۰)، وهم الحنابلة، يقولون كلام الله (۱۱) هو هذه الحروف وقائمة بذاته تعالی وقديمة، ولا يخفی أن منع الكبری غير موجّه لأن الغير القارّ لابد له من حدوث الجزء و إلا لم يكن غير قارّ، بل لابد من جزء معدوم آتٍ حين وجوده .

قوله **وقدحوا فی احدی مقدمتی الأول** (۱۲): ففرقة قدحوا فی صغری القياس

---

(۱) د : + وتعالی
(۲) د : ـ الله
(۳-۳) د : قال الله
(۴) د : سابقة
(۵) د : عين
(۶) ب ی : منهم
(۷) د : ـ الثانی
(۸) د : الصالحون
(۹) أ : ـ تعالی
(۱۰-۱۰) د : وهم سلمت صغراه، ی : ـ وسلمت صغراه
(۱۱) د : + تعالی
(۱۲) د : الاولی

الأول، وهم المعتزلة، يقولون (١ كلامه أصوات١) وحروف حادثة (٢ غير قائمة بذاته٢)، بل مخلوقة في الغير كاللوح المحفوظ . وفرقة [قدحوا في كبراه] ، وهم الكرّامية أتباع أبي عبدالله الكرّام السجستاني ، يقولون كلامه (٣) أصوات و حروف قائمة بذاته سبحانه، تعالى(٤) الله (٥) عما يقول الظالمون .

قوله على التفصيل المذكور : أي فرقة قدحوا في الصغرى والأخرى في الكبرى.

[٤٢] ـ (٦ قوله في الحاشية فلا يوجد دونها : أي دون شيء منها ومعها أيضا : مع جميعها، وفيه بحث لأن الجنس موجود في ضمن جميع أنواعه في آن واحد .

قوله [في الحاشية] اذ الجنس لايوجد الخ : دليل لقولنا : فلا يوجد دونها .

قوله في الحاشية فجاز أن يوجد جنسها : أي ما اعتُبِر جنساً، لا أنه جنس حقيقي .

٦٢ ـ قوله دون المسمّى : أي المعبَّر عنه٦) .

[٤٣] ـ قوله (٧) في الحاشية الا أنه بعد التأمل تُعرَف (٨) حقيته(٩) : ويُعلَم(١٠) أنه الحق(١١) المطابق للواقع، فلاتضر(١٢) مخالفته لِما عليه متأخرو الأصحاب، ويُعلَم(١٣) موافقته بحسب الحقيقة لما عليه متأخرو الأصحاب، وإن كان في الظاهر مخالفاً . هذا محتمل(١٤) الكلام، والمراد غير معلوم (١٥) .

٦٣ ـ قوله باعتبار معلوميتها له سبحانه أيضا قديمة : وصفة له (١٦) أيضا على مذهب المتكلمين .

(١-١) ب : كلام باصوات، ي : كلام الله اصوات
(٢-٢) د : ـ غير .... بذاته (٣) د : + تعالى
(٤) ب : وتعالى (٥) د : ـ الله
(٦-٦) د : ـ قوله .... المعبر عنه
(٧) د : قال (٨) د : يعرف
(٩) د : حقيقته (١٠) ب : تعلم
(١١) د : ـ الحق (١٢) د : يضير
(١٣) أ : أو يعلم، د : أو و يعلم (١٤) ب : محمل
(١٥) أ د : + قوله دون المسمي أي المعبر عنه
(١٦) د : + تعالى

قوله **وسائرعبارات المخلوقين ومدلولاتها** : بل جميع المعلومات من الموجودات والمعدومات والحال . إن المراد أن كلامه ، من حيث خصوصيته [١]، وباعتبار أنه[٢] كلامه، صفة قديمة مع أنها باعتبار صور معلوميتها ليست مبدأ الإفهام .

قوله **يقوم على ساق** : كأنه شبّه مقدمتى الدليل بالساقين يقوم عليهما ، والمراد أنه ليس على إثباته مقدمة من دليل فكيف عن المقدمتين ، أو الساق [٣] من السّوْق ، وسَوْق الدليل على أنحاء ، فالمراد : ليس على إثباته دليل على [٤] سوقٍ مّا [٥] من أنواع سوقه ، والغرض المبالغة فى النفى على التقديرين .

٦٤ ـ قوله **فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر** : من القدم والحدوث ، إلا أن كونه حينئذ ملفوظاً ومكتوباً ومشاراً إليه من المخفيات [٦] .

قوله **فلاشك أن قيامها به ليس الا باعتبار صورة معلوميتها ، فليس صفة برأسها** : مع أنه [٧] لاخصوصية لذلك بتلك العبارات والمعانى كما مرّ [٨] ، ولم يذكر الاعتماد على ما مر .

قوله **وأما المعلوم** : أى العبارات والمدلولات لا باعتبار صور معلوميتها بل باعتبار نفسها . ولاشك أن مدلولاتها من حيث أنها مدلولاتها من قبيل الذوات المعلومة [٩] للحق سبحانه ، لأن معلوميتها من العبارات غير معلوميتها للحق سبحانه مطلقاً . فلابد أن يراد من قوله بعد : وأما مدلولاتها ، أى لا من حيث أنها مدلولاتها و معلومات و مفهومات منها ، و إلا لم يصح التقسيم إلى الذوات وغيرها ، لأنها من حيث هذه الحيثية أعراض لاغير .

قوله **وأما مدلولاتها** : أى أنفسها [١٠] لا من حيث أنها مدلولات ومعلومات ،

(١) د : خصوصه
(٢) ب ى : ان
(٣) أ : السائق
(٤) ب : ـ على
(٥) د : ـ ما
(٦) هامش أ : المحدثات (خ)
(٧) أ : ان
(٨) ب : + قوله
(٩) د : المعلوم
(١٠) د : نفسها

لأنها باعتبار معلوميتها للحق سبحانه قد مر حكمه (١) ، و باعتبار معلوميتها للمخلوق صفة للمخلوق، وأيضا لو أريد من حيث أنها مدلولات ومعلومات فتكون(٢) من قبيل الأعراض بهذا الاعتبار فلا يصح التقسيم .

قوله فكيف يقوم به : قياماً أزلياً، أما الأول فظاهر لامتناع قيام الذوات ، وأما الثاني فلحدوث الأمر الغير القارّ ، فكيف يقوم أزلاً .

٦٥ أ - قوله كلام الصوفية : أي كلام بعض الصوفية و ذكر بعضه فى الأصل وبعضه فى الحواشى (٣) .

[٤٤] - قوله(٤) فى الحاشية وهر گز تناهي را بعلم ازل(٥) راه نيست (٦) : پس كلام كه مترتب(٧) است بروى (٨) منتهى نشود ، يعنى هرچند اعلام كند ديگر متصور ومقدور باشد (٩ وبجائى (١٠) نرسد كه ٩) اعلام نماند .

٦٥ ب - قوله (١١) وصفة البارى لاتحد ذاته : لأنه متعين بذاته لابعيّنه تعين أصلاً ، وكل ما بعيّنه تعين فهو ممكن مركب فى ذاته .

قوله فليست اذن : أى إذا عرفت أن كلام البارى ليس مثل كلام الآدمى، فاعلم أنه من اعتبارات العلم ، فإن علمه منشأ لإعلامه وهو بهذا الاعتبار كلام ، صرح بذلك فيما بعد : وكلمه بعلم ذاته .

٦٦ - قوله فإذن كلامه : بمعنى المصدر، أى تكلّمه ، أو (١٢) فى الكلام مسامحة .

---

(١) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : حكمها

(٢) د : فيكون

(٣) أ : الحاشية ، هامش أ : الحواشى

(٤) د : قال

(٥) د : او

(٦) ب : ينست

(٧) ب ى : مرتب

(٨) ب : بروى

(٩-٩) ب : وبجائى برسيكه

(١٠) د : و بحابى

(١١) د : - قوله

(١٢) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : اذ

٦٧ قوله تبينتَ أن كلام الله تعالى[١] **هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به**: فى عالم الصور والمثال بصورة و مثال يليق بحاله [٢]، واعلم أن جميع مراتب الكلام حتى كلام الجمادات مراتب كلام الله سبحانه [٣]، لكن [٤] بحسب مراتب تجلياته و تنزلاته عن [٥] مقتضى مسئلة التوحيد. أما الخصوصية الثابتة للقرآن التى بها يضاف إلى الله سبحانه[٦] ويخصَّص [٧] به [٨] فهى أنه كلام لائق بحاله عجز عن مثله مَن يتكلم بجنسه، والسر فى أنه لم يظهر فى عالم الحس والشهادة فى مظهر البشر أنه لا يمكن فى هذا العالم كلام يليق بحاله. فإنْ قلتَ: لو ظهر مثل هذا الكلام فى مظهر البشرية لفات غاية [٩] إنزال القرآن أعنى[١٠] إعجاز [١١] الخلقَ، قلتُ: بل يمكن أن يكون معجِزاً [١٢ لما عدا١٢] هذا المظهر على قياس الأفعال المعجِزة الصادرة عن النبى [١٣ صلى الله [١٤] عليه وسلم١٣]، ولا يخفى أيضا أن إعجازه على الوجه الأول الواقع أتم وأقوى.

٦٩ ـ قوله أن الكلام الذى هو صفته سبحانه سوى افادته وافاضته: هذا ماظهر من كلام الإمام [١٥] حجة الإسلام، و كلام بعضهم هو القيصرى.

قوله وأن الكتب المنزلة المنظومة : إلى قوله فالقياسان : هذا ما ظهر من كلام الشيخ الكبير والشيخ صدرالدين القونوى قدس سرهما، ومن كلام [١٦] القيصرى أيضا، فإن كلامه جامع لبيان المعنيَين، ولا تغفلْ عن أن قوله قدس سره: ظهرت بتوسط العلم،

---

(١) أ : ـ تعالى
(٢) هامش أ و هامش ى : بجلاله (لعله)
(٣) د : تعالى
(٤) د : + لا
(٥) د : على
(٦) ب ى : تعالى
(٧) أ ب ى : تخصص
(٨) ب ى : ـ به
(٩) د : فائه
(١٠) د : بمعنى
(١١) ب ى : اعجاز
(١٢-١٢) د : لاعداء
(١٣-١٣) ى : عليه السلام
(١٤) د : + تعالى
(١٥) د : ـ الامام
(١٦) هامش أ : + الشيخ (خ)

إلى قوله : فالقياسان ، شرح لكلام الشيخ صدرالدين القونوى [١] قدس سره [١] لما فى كلامه من غموض .

٧١ ـ **قوله فى عالمَىِ المثال والحس** : إلا أن اللائق بحاله [٢] لايظهر إلا فى عالم المثال دون الحس كما وقع الإشارة إليه .

٧٢ ـ **قوله أجرى عادته بأنه يوجد فى العبد الخ** : فالعبد مخلوق ومحل لمخلوقات أخرى تجرى عليه بقدرة الله سبحانه وفعله ، إلا أن بعضها خُلِقَ بعد خلْقِ آخر ، لكن لابعدية ذاتية إستلزامية بل بعدية [٣] عادية اتفاقية ، [٤] فخلق فيه [٤] [٥] أولاً العلم [٥] على تفاوت طبقاته ، [٦] ثم الإرادة ثم القدرة ثم الفعل [٦] ، فليس من نفس العبد شىء ، وكيف [٧] وليس هو بنفسه بشىء [٨] . ونعم قول المتكلمين [٩] فى هذه المسئلة [٩] وبئس قول الحكماء وقول المعتزلة حيث حكم الحكماء بالسببية المستلزمة المستحيل [١٠] عدم الترتب معها [١١] ، والمعتزلة بالتوليد من جانب العبد . والصوفية المحققون بحكم فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ تنورت [١٢] مرائى قلوبهم فلم يروا فى الوجود عبداً ولا ما [١٣] يجرى عليه [١٤] بل رأوا ذاتاً واحدةً بسيطة حقيقية [١٥] تظهر [١٦] بصورة العبد و بصورة [١٧] ما يجرى عليه بحيث لا يغيّر ذاتَه الأحدية هذا الظهورُ والأظهارُ ، هذا ما قالوا بعد ما انكشف [١٨] سر حقيقة

(١-١) د : ـ قدس سره
(٢) د : + ان
(٣) د : مقدمة
(٤-٤) د : مخلوقية
(٥-٥) ب ى : العلم اولا
(٦-٦) ب : ثم النفس ثم العقل
(٧) ب : ـ وكيف
(٨) أ ب د ى : شىء
(٩-٩) ب : ـ فى هذه المسئلة
(١٠) د : المستحيلة
(١١) د : منها
(١٢) د : سوره
(١٣) د : ـ ما
(١٤) أ ب : ـ عليه
(١٥) د : حقيقة
(١٦) د : يظهر
(١٧) د : بصور
(١٨) د : + لهم

الحقائق وهيولى . الهَيُولَيَات (١) . وما أعظم قَدْرَنا (٢) بمجرد جريان كلامهم على لساننا و إن لم نتصور معانى كلامهم فضلاً عن تحققنا (٣) مضمون (٤) كلامهم ، نعوذ (٥) بالله سبحانه من الزلل (٦) فى النطق بكلامهم عمداً و سهواً وعن إنكار كلامهم وعن الحرمان عن الشوق بسماع (٧) كلامهم ، والحمد لله (٨) على إنعامه (٩ كما يستحقه ٩) و يليق به .

٧٥ ـ قوله مع كونه منزّهاً عن التركيب : (١٠ أى منزهاً عندهم عن التركيب ١٠) بحسب الذات (١١) ، وإن كانوا قائلين بالتركيب والكثرة بحسب الصفات إلا أنهم لا يعتبرون تلك الكثرة فى اعتبار صدور الأفعال .

٧٨ ـ قوله والظاهر ان الحق : أي الظاهر من دلائل الحكماء بناءً على أنها ظنية إقناعية ومن دلائل المتكلمين من حيث أنها مقدمات واهية . وأما بحسب الواقع (١٢ فحقيقية يقينية ١٢) (١٣ عنده قدس سره ١٣) ، كيف وهو (١٤) (١٥ متفق (١٦) الصوفية ومكشوف لهم ١٥) وعلمه بشأنهم علم يقيني .

٨٣ ـ (١٧ قوله فإن (١٨) تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة : ونعتبر (١٩)

(١) د : الهيولات
(٢) د : قدرتنا
(٣) د : تحقيقنا
(٤) د : بمضمون
(٥) ب ى : فنعوذ
(٦) د ى : الذلل
(٧) ب ى : لسماع
(٨) د : + تعالى
(٩-٩) أ د : بما يستعده ، هامش أ : كما يستحقه (لعله)
(١٠-١٠) د : ـ أى . . . . التركيب
(١١) ب ى : الذوات
(١٢-١٢) هامش ى : فحقيته يقينية (ظ)
(١٣-١٣) د : ـ عنده . . . . سره
(١٤) د : + قدس سره
(١٥-١٥) هامش أ : من الصوفية المكشوف لهم (لعله) ، هامش ى : المكشوف لهم (لعله)
(١٦) د : متقن
(١٧-١٧) في أ و د توجد هذه الفقرة بعد شرح قوله وعقله .
(١٨) أ ب د : بان
(١٩) د : يعتبر

النسبة إلى الجانبين على ما مر و إنْ كفى فى عدم التناهى اعتبارُ النسبة من جانب واحد لأن المراتب غيرمتناهية (١) بمعنى لاتقف[١٧].

٨٤ـ قوله وعقله : أى و عقل فلكٍ مـا ، وهوالفلك الثانى من جانب المبدأ ، ويجوز أن يكون ضمير مادته ونفسه من هذا القبيل ليوافقاه (٢)، ويجوز أن (٣ يفيدا تعيناً ٣) كما فى ضمير مرتبته أى (٤) مرتبة ذلك الشيء (٥) ، و إنما قلنا ذلك لأن العقل الأول أوجد صورةَ الفلك الأول ومادّته ونفسه لاعقلَه ، إذ هوعقله ، بل عقلَ الفلكِ الثانى على ماهومذهبهم . واعلمْ أنهم قالوا (٦ إنالله٦) سبحانه أوجد العقلَ الأول والعقلالأول أوجد الفلكَ الأول بمادته وصورته ونفسه الناطقة المدبّرة له ، وأوجد العقلَ الثانى . ثم العقل الثانىأوجد فلكه (٧ مادةً وصورةً٧) ونفسَ فلكه وعقلَ الفلك الثالث إلى العقل العاشر . ثم خلق العقلُ العاشرالعناصرالأربعة والمواليد الثلاثة بأنواعها الكثيرة ونفوسها وقواها(٨) وغيرذلك إلى ما شاءالله (٩) . هذا ما قالوا ، وحمل الأكثرون كلامهم هذا على الظاهرمن إثبات فاعلٍ و مؤثرٍ (١٠) غيرالله، تعالى (١١) عما لايليق به . لكن حقّق المحقق الدوّانى فىبعض رسائله الذى صنّفه فىمعنى بيت الحافظ الشيرازى قدس سره وهو(١٢):

پير ما (١٣) گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرين برنظر پاك خطا پوشش باد (١٤) ،

أن تحقيق مذهبهمأنّه لافاعل فى الوجود إلا الله ، وبيّن ذلك بالبيان الشافى ، من(١٥) أراد

(١) أ ب ى : متناه
(٢) ب : فيوافقاه
(٣-٣) ب ى : يقيدا يعينا ، د : يقيدا يقينا ، هامش د : تعينا
(٤) ب ى : أعنى
(٥) د : ـ الشيء
(٦-٦) د : انه
(٧-٧) ب ى : وسادته و صورته
(٨) د : قوابلها
(٩) ب ى : + تعالى
(١٠) د : مؤثر
(١١) د : سبحانه وتعالى
(١٢) د : ـ وهو
(١٣) ب : هو ما، ى : هرما
(١٤) ب : باه
(١٥) د : لمن

الاطمئنان فليرجع (١) إليه ، بل أرادوا ، بإيجاد العقل شيئاً ، مدخليته فى إيجاد ذلك الشىء . وكلامه قدس سره لا اختصاص له بأحد الوجهين ، بل يصح على كل تقدير ، فليتأمل ، وإن كان بعض عباراته (٢ قدس سره ٢) فى أواخر الكلام يدل على ما هو التحقيق .

قوله وانما أوردوا (٣) **ذلك بطريق التمثيل** : و التخمين لا على طريق البرهان واليقين ، إلا أنهم جعلوا ذلك مطابقاً لقواعدهم ومسائلهم ، وأكثر مسائلهم تخمينى ظنى .

٨٥ ـ قوله (٤) **وهذه الاعتبارات ليست مفروضة** : أى ليست مفروضة محضة .

(١) أ د : فليراجع

(٢-٢) د : ـ قدس سره

(٣) ب ى : أرادوا ، د : اورد

(٤) أ ب : ـ قوله

بسم‌الله‌الرّحمن‌الرّحیم

الحمدلله الّذی لایعرف کنهه العقول و عجزعن وصفه الفحول والصّلوة علی خاتم النّبیّین محمّد الّذی بنبوّته قامت رایات الوصول و بهدایته انعطف الفروع الی الاصول والسّلام علی خلیفته بلافصل علیّ امیرالمؤمنین اخ الرّسول و زوج البتول وعلی اولاده الّذین بیدهم ازمّة الرّد والقبول .

وبعد چنین گوید : اقل المعتقدین بوحدةالله وظهوره بتجلّی ذاته فی الموجودات من دون حلول واتّحاد و سریان نور وجوده فی ذرّات الکائنات من دون لزوم نقص وفساد، بدیع الملک میرزا المقلّب بعمادالدوله ابن امامقلی میرزا المقلب بعمادالدوله ابن محمّدعلی میرزاالشّهیر بدولتشاه ابن خاقان مغفورفتحعلیشاه قاجار تغمّدهم‌الله بغفرانه، که ازبدو عمرطالب استماع مطالب عالیه وحدت ومصاحبت اهل‌حکمت ومعرفت بود. وپیوسته درخاطرداشت که شاهد اصول مطالب ـ حکمت را بفارسی نگارد بطریقه* که موسوم برطریق قویم و نهج مستقیم استاد الحکمة و مقنّن طریقة التوحید والمعرفة اکمل المتقدمین وافخرالمدقّقین و اوحد الموحّدین العارف الکامل والحکیم الواصل الی درجة مانالها السابقون ولم یدرکها اللّاحقون مرحوم‌آخوند ملاصدرای شیرازی قدس سرّه، که مختارعلمای حکمت و مدقّقین الهیّین این عصراست . تا طالبان را صراطی مستقیم وراغبانرا میزانی قویم باشد:

واین بنده محتاج بفضل ربه‌الکریم‌را موجب اجری ودرعالم یادگاری باشد. تادر سنه یکهزاروسیصد وهفت‌هجری موفّق‌شدکه رساله موسومه بدرّةالفاخره* راکه تألیف مولانا المحقّق المدقّق العارف الکامل ملا عبدالرّحمن جامی علیه‌الرحمة می‌باشد و جامع

اصول مطالب وعمده مقاصد دراین علم است، در خدمت جناب عمدة الحکماء الالهیّین وقدوة الفضلاء المتألّهین، الوحید الموحّد والفرید المتفرّد، المدرّس فی المعقول والمنقول والفروع والاصول آقای آقا میرزا علی اکبر یزدی دامت افاداته استفاده نمود وآنچه شنیده بود مرتّب نموده، شرح بر آن رساله مقرّر داشت. وبملاحظه وصحت استاد رساند ودرخاتمهٔ کتاب افاده مختصری درمسئله وجود که از مرحوم ملّاحاجی به نظر رسید ـ شرحی براو نوشت و اضافه نمود. بحمدالله کتابی شد نافع وجامع واورا حکمت عمادیّه موسوم نمودم، امیّد که ازملاحظه محرومان از نظر انصاف محفوظ، واز نوشتن رد وحواشی معترضانه مصون ومحروس باد.

پوشیده نماناد که این بنده مقرّ است که اکتناه این علم درنهایت صعوبتست لیکن چون تفکّر در این مطالب ثمره حیات است چنانچه عارف ربانی لسان الغیب رحمة الله علیه می‌فرماید:

عاشق شوارنه روزی کار جهان سرآید
ناخوانده درس مقصود ازکارگاه هستی.

وایضاً گوید

گر چه وصالش نه بکوشش دهند
هر قدر ای دل که توانی بکوش.

مثل آن دارد که شخصی ازنقطهٔ روببعدی لایتناهی رود. مثلا بطرف مشرق یکث قدم که آن شخص بردارد بآن جهة اقرب است از شخصی که قائم و متحیّر در همان نقطه اوّل ماند، یابطرف مغرب رود.

مولوی معنوی قدس سره السّامی فرماید:

مرغ دم سوی شهر ومبر سوی ده دم آن مرغ از سر آن به.

پس شروع درمقصود کنیم مستعینا بالله.

بسم‌الله الرّحمن الرّحیم

الحمدلله الّذی تجلّی بذاته لذاته: این تجلّی را عرفا فیض اقدس نامند که ظهور ذات حق است ازبرای ذات بالذّات. واین تجلّی مستلزم است اسماء وصفات را ومراد باسماء مفاهیم مشتقّات است از قبیل عالِم و قادر و مرید وامثال اینها . ومراد ازصفات مبادی اشتقاق است چون علم وقدرت واراده ونحوابنها . پس درمقام احدیّت با اینکه واجد هروجودی ومتصف به هرکمالیست با بساطت ووحدت ذات وجودا جمعیًا لااسم له ولا رسم. بجهة‌بودن وی ذات بحت ووجود صرف . تمام اضداد دروی متوافقند ومتقابلات متلائم پس اسماء وصفات که‌معانی ومفاهیمی‌باشند متمانعه درآن مقام‌صادق نباشند وبعد ازظهور وتجلّی بفیض اقدس متحقق وظاهرگردند وذات را باین اعتبارمقام واحدیّت می‌نامند.

فتعین فی‌باطن علمه مجالی ذاته وصفاته:

یعنی سبب ظهور اسماء وصفات متعین شد مجالی و مظاهر وآثار اسماء و صفات که عبارتست ازاعیان ثابته واین اعیان ثابته معانی معقوله ناشئه ازحقایق اسماء وصفات مانند آثار اقدام برخاك بالنسبة بسوی اقدام . و ازاین جهت آنها را آثار اسماء وصفات گویند .

ثم انعکست آثار تلک المجالی الی ظاهره من الباطن وصارت الوحدة کثرة کما تشاهد و تعاین .

یعنی پس از تعیّن اعیان ثابته درمقام واحدیّت که آنرعالم غیب گویند منعکس شد یعنی پرتوافکند . درمقام واحدیّت ثانیه پس ظاهر و موجود شدند اعیان ثابته در خارج که آنرا عالم ظاهر گویند. واین انعکاس و تجلّی ثانوی را فیض مقدس نامند. پس جمیع کثرات باین تجلّی وظهور ظاهرشدند . والصلوة (۱) علی من به رجعت تلک الکثرة الی وحدتها الاولی وعلی اله ـ وصحبه الّذین لهم فی وراثة هذه الفضیلة ید طولی :

مراد حقیقت محمّدیه‌است که‌درمقام واحدیّت اولی مظهراسم‌الله‌است ، که جامع

(۱) ن. ل + الصلاة

کل اسماء است وبالعرض والمجاز یعنی بمجاز عرفانی موجوداست بعین وجودالله وخود فی‌نفسه استقلالی‌ندارد، بلکه مستهلک‌است درتحت سطوع نورالله ومضمحل وفانیست. لهذا مسمّی است درنزد صوفیه بخلیفة الله فی‌حکم المستخلف عنه . فیظهر من‌الخلیفة آثار المستخلف عنه .

وهمچنانکه تمام اسماء ازشعب وفروع ومظاهراسم‌اللّهند، تمام‌اعیان ثابته ازمظاهر وفروع وشعب عین‌ثابت انسان کامل‌اند، که مظهراسم‌الله است . پس همه مستمدّ از او و مستفیض بدویند . چنانچه تمام اسماء مستمدّ و مستفیضند از اسم الله . وهم‌چنین است امر درمقام واحدیّت ثانیه که مقام خلق و ظهور حق است دراعیان ثابته . پس در جمیع نشئات به‌بروزوظهورحقیقت محمدیّه که برزخ البرازخ وانسان کامل و خلیفةالله عبارت ازوست، تمام اعیان موجودات ظاهرشوند ودر هرنشاء مسمّی است باسمی چنانکه در نشاء عقول وجبروت مسمّی است بعقل اوّل و درنشاء نفوس و ملکوت مسمّی است بنفس کلی وهکذا فی جمیع مراتب التنزّل . پس همچنانکه به‌ظهور وتنزّل اوجمیع کثرات ظاهرومتحقّقند هم‌چنین باختفاء وصعود اوجمیع کثرات مضمحل وفانی گردیده و رجوع کنند بسوی مقام اوّل . پس معلوم شد که باو راجع شد کثرت بسوی وحدت اصلیّه خود .

و[۱](اما) بعدفهذه رسالة فی‌تحقیق مذهب‌الصوفیه والمتکلّمین والحکماء المتقدّمین وتقریر قولهم فی وجودالواجب لذاته وحقائق اسمائه وصفاته و کیفیّة صدورالکثرة من[۲] وحدته من‌غیر نقص فی کمال قدسه و عزّته و ما یتبع ذلک من مباحث اخر یؤدّی الیه الکفر والنظر والمرّجو من‌الله سبحانه ان ینفع بهاکل طالب منصف و یصونها من [۳] کلّ متعصّب ومتعسّف وهوحسبی ونعم‌الوکیل .

ترجمه این‌کلام این است که این‌رساله‌ایست درتحقیق و تبیین مذهب صوفیه و

(۱) ن . ل + اما (۲) ن . ل + عن

(۳) ن . ل + عن

متکلمین وحکماء متقدمین وتقریر وتحریر قولشان دروجود واجب الوجود لذاته وحقایق اسماء وصفات وی وکیفیت صدورکثرت از وحدت بدون نقصی درکمال قدس و تنزّه وعزّت او وآنچه تابع این است ازمباحث دیگر که ازنتائج فکرونظراست وامید ازخدا سبحانه‌است اینکه منتفع شود باین رساله هرطالب منصفی وحفظ کند اورا ازهرمتعصّب ومبغضی وهوحسبی ونعم‌الوکیل .

تمهیدٌ : (اعلم)(۱) فی الوجود واجبا والالازم انحصارالوجود فی‌الممکن فیلزم ان لایوجد شیء اصلا فان الممکن وان کان متعدّداً لایستقلّ بوجوده فی‌نفسه وهوظاهر ولا فی‌ایجاده لغیره لانّ مرتبة‌الایجاد بعد مرتبة‌الوجود واذلا وجود ولاایجاد فلاموجودلابذاته ولا بغیره فاذن ثبت وجود الواجب .

بدانکه عالم وجودرا لابدّ است ازواجب الوجود بالذّاتی واّلا لازم‌آید انحصار وجود درممکن پس لازم‌آید که موجود نشود هیچ چیز بهیچ وجه من‌الوجوه زیراکه ممکن هرچند متعدّد باشد مستقلّ دروجود وایجاد خود بخودی خود نباشد و این مطلب ظاهراست وهم‌چنین مستقلّ نباشد درایجاد غیرخود بجهة اینکه مرتبه ایجاد بعدازمرتبه وجود است وچون ممکن را وجودی نباشد فی حدّ نفس و نه ایجادی پس موجود یافت نشود نه بذاته ونه‌بغیره پس ثابت شد وجود واجب الوجود بذاته .

تبصرة : بدانکه بوجه دیگر اثبات وجود واجب را توان‌کرد بدین طورکه حقیقت وجود من حیث هی هی لذاتها قابل عدم نباشد زیراکه برفرض قبول عدم یا خودش من حیث هی حقیقة الوجود باقی است یا باقی نیست اگر باقی باشد لازم‌آید اتّصاف احدالنقیضین بدیگری واگر باقی نباشد لازم‌آید انقلاب طبیعت وجود بسوی طبیعت عدم وهردوتالی باطل است ومحال : یکی اتصاف احدالنقیضین بدیگری ، دوّم انقلاب طبیعت وجود بعدم . وهرگاه عدم ممتنع باشد برحقیقت وجود لذاتها پس‌لازم آیدکه لذاتها واجب الوجود باشد .

(۱) ن. ل + اعلم

باید دانسته شود که برهان اوّل موافق باطریقهٔ حکماء و برهان دوم موافق است باطریقهٔ صوفیه؛ زیراکه درطریقهٔ اولی نظربسوی ممکن است مطلقا، یعنی اعمّ ازاینکه وجود اصیل باشد یا ماهیّت و درطریقهٔ ثانیه نظربسوی اصالت وجود است. وایضا طریقهٔ اولی اعمّ است ازطریقهٔ ثانیه؛ زیراکه طریقهٔ اولی شاملست وجود وماهیت را هردو وبا اصالت وجود وماهیت هردوی‌سازد.

ثم الظّاهر من مذهب الشّیخ ابی الحسن الاشعری وابی الحسین البصری من المعتزله انّ وجود الواجب بل وجود کلّ شیء عین ذاته ذهنا وخارجا ولمّا استلزم ذلک اشتراک الوجود بین الوجودات الخاصّة لفظا لامعنی و بطلانه ظاهر کما بین فی موضعه بعدم [1] زوال اعتقاد مُطْلَقه عند زوال اعتقاد خصوصیّة ولوقوعه [2] مورداً [3] اللتقسیم (المعنوی) المعتبر فی الاقسام.

بدانکه ظاهر کلام شیخ ابوالحسن اشعری وابوالحسین بصری معتزلی این است که وجود واجب بلکه وجود هرچیزی عین ذات وماهیت وی است هم درذهن وهم در خارج. و این مذهب مستلزم اشتراک لفظی وجود است بین الموجودات یعنی وجود انسان بمعنی انسان است ووجود فرس بمعنی فرس وهکذا بالنّسبة الی کل ماهیّه وبعبارة اخری مفهوم ازوجود بعینه مفهوم ازانسان است وهکذا فی سائر الماهیّات پس لازم آید که لفظ وجود وضع شده باشد باوضاع متعدده ازبرای معانی مختلفه.

واین نیست مگر اشتراک لفظی مانند لفظ عین بالنّسبة بسوی معانی مختلفه خود چون عین جاریه وباصره ورکبه و ذهب وغیرها نه اشتراک معنوی. وبطلانش ظاهر است زیرا که زائل نمی‌شود اعتقاد به معنای عام و مطلق وجود در نزد زوال اعتقاد بخصوصیّت وی. بدینطور که هرگاه اعتقاد کنیم بوجود ممکنی لابدّیم ازاعتقاد بوجود علّت وی وهرگاه معتقدّ شویم که علّت اوعرضی است ازاعراض مثلا وبعد این اعتقاد

(١) ن. ل + لعدم (٢) ن.ل + لوروده.

(٣) حاشیه + موقعاً

هرگاه زائل شده معتقد شویم که جوهراست . پس اگر وجود هرشیء عین وی بودی بایستی درنزد زوال اعتقاد بعرضیت آن علت اعتقاد بوجودهم زائل شدی وحال آنکه اعتقاد بوجود برحال خود باقی است کماکان . و ایضا مفهوم وجود قابل انقسام است بسوی اقسامی مانند انقسام وی بسوی وجود واجب ووجود ممکن وانقسام وجود ممکن بسوی وجود جوهر ووجود عرض وهکذا . وتقسیم عبارت است ازضمّ قیود متخالفه بسوی مقسم واحد تا حاصل شود ازانضمام هرقیدی قسمی . پس لابدّ است از اشتراك مقسم بین‌الاقسام . پس وجود باید مشترك معنوی باشد بین‌الموجودات نه مشترك لفظی.

و صرفه بعضهم عن الظّاهر بانّ مرادهما بالعینیّة عدم التّمایزالخارجی اذ لیس فی‌الخارج شیء هوالمهیّة واخرقائم بها قیاماخارجیاً هوالوجود (مثل‌الجسم والبیاض)[1].

کما یفهم من تتبّع دلائلهم . چون ظاهراز کلام شیخ‌ابوالحسن اشعری وابوالحسین‌بصری این است که مفهوم ازوجود و مفهوم ازماهیّت شیء واحد است وتمایزی ندارند نه در خارج ونه درذهن چنانچه مقتضای اشتراك لفظی‌است واین مطلب واضح‌البطلانست . زیراکه بالبدیهه معنای وجود غیرازمعنای ماهیت است و امتیاز بحسب مفهوم بینهما ضروری است درنزد عقل ازاینجهة بعضی ازاتباع اشعری کلام شیخ اشعری‌را صرف ازظاهرنموده تأویل کرده‌اند تا راجع شود بسوی مذهب حکماء و محقّقین از متکلّمین باین‌طورکه مراد ازعینیّت وجود وماهیّت عینیت بحسب خارج‌است نه‌بحسب مفهوم. یعنی مصداق وجود و مصداق ماهیّت واحد است اگرچه در معنی و مفهوم مختلفند . واین نیست مگرمذهب حکماء ومحقّقین ازمتکلّمین . زیراکه وجود نسبت بماهیّت در نزد این دوطائفه از قبیل اعراض نیست نسبت به موضوعات که قیامش بماهیّت قیام خارجی باشد، بلکه قائلند باینکه وجوددرخارج‌عین‌ماهیّت‌است وعروضش مرماهیّت را درذهن است .

---

(۱) ن. ل + مثل‌الجسم والبیاض

وذهب جمهور المتکلمین الی انّ للوجود مفهوما واحدا مشترکا بین الموجودات[1] وذلک المفهوم الواحد یتکثّر و یصیر حصّة حصّة باضافته الی الاشیاء کبیاض هذا الثلج وذاک وذلک.

باید دانسته شود که حصص عبارت است از معنای عامی که مقید شود بقیود خاصّه بنحویکه قیدخارج باشد وتقیید داخل. معنی تقیید بماهوتقیید که معنای حرفیست وغیرمستقل درمفهومیّت وغیرملحوظ است بالذّات که بتبعیت قید ومقیّد ملحوظ شود نه خودش بنفسه، زیراکه اگرتقییدهم مستقلا ملحوظ وداخل درمقید باشد باین‌اعتبار او نیزقید شود وفرض اینست که قید باید خارج باشد پس تقیید علی انّه تقیید بنحوی که ذکر شد داخل باشد . و بنابراین مفهوم وجود عام که معنائیست کلّی باضافه و نسبت بسوی ماهیّات خاصّه مثل وجود انسان ووجود فرس و وجود بقر متعدّد شود واین وجودات متعدّده را حصص وجود مطلق گویندکه عبارتند از وجود مطلق و تقیّد غیر ملحوظ بالذّات پس وجود مطلق ذاتی وداخل است درحصص و نظیر این بیاض ثلج است نسبت بهذا الثلج و ذلک الثلج و ذاک و تعدّدش بمحض اضافه بسوی ثلوج است فقط .

ووجودات الاشیاء من[2] هذه‌الحصص . مع ذلک المفهوم‌الدّاخل فیهاخارجة عن ذوات‌الاشیاء زائدة علیها ذهنا فقط عندمحقّقیهم وذهنا وخارجا عند اخرین[3] .

یعنی این وجودات خاصّه که حصص عبارت ازآنهاست با مفهوم عامی که ذاتی آنهاست هردوخارجند ازماهیّات . امّا درنزد محقّقین بحسب ذهن‌فقط . وامّا درنزد غیرمحقّقین بحسب ذهن وخارج هردو .

---

(۱) ن . ل + الوجودات (۲) ن . ل + هی هذه‌الحصص

(۳) وذهب بعض المتکلمین الی ان منشأ الاختلاف هو اطلاق الوجود علی مفهوم الکون النسبی وعلی مفهوم الوجود الحقیقی فمن ذهب الی انه زائد علی‌الذات اراد به الکون ومن ذهب الی انه نفس‌الذات اراد به‌الوجرد (خارج ازمتن)

و حاصل مذهب الحكماء انّ للوجود مفهوماً واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقائق مختلفة متكثّرة بانفسها لابمجرّد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة[۱] ولابالفصول ليكون الوجودالمطلق جنساً لها بل هوعارض لازم لها كنورالشمس ونورالسّراج فانّهما مختلفان بالحقيقة واللوازم [۲]. مشتركا فی عارض النور . وكذا بياض الثلج والعاج . بل كالسكم والكيف «المشتركين في العرضية . بل الجوهر والعرض»[۳] المشتركين فی الامكان والوجود . الّا انه لما لم يكن لكلّ وجود اسم خاصّ كما فی اقسام الممكن واقسام العرض[٤] توهّم انّ تكثرالوجودات وكونها حصّة حصّة انّما هولمجرّد[٥] الاضافة الى الماهيّات المعروضة لها كبياض هذاالثلج وذاك . ونور هذا السّراج و ذاك . وليس كذلك بل هی حقائق مختلفه[٦] متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض لها الخارج عنها واذا اعتبرتكثّرذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافته الى الماهيّات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة[۷] الحقائق فهناك امور ثلثة[۸] مفهوم الوجود وحصصه المتعيّنة باضافته الى الماهيّات[۹] .

والوجودات الخاصّة «المختلفة الحقائق» فمفهوم الوجود ذاتی داخل[۱۰] فی حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصّة والوجود الخاص عين الذات فی الواجب وزائد خارج فيما سواه[۱۱] .

اشاره است بسوی مذهب مشّائين كه قائلند به تباين وجودات خاصّه يعنی افراد حقيقيّه وجود ومصاديق خارجيّه وی و بنابرمذهب آنها از برای وجود معنی و مفهوم

(۱) ن. ل + حقايق (۲) درحاشيه آمده كه كلمة «اللوازم» زائداست
(۳) آنچه درگيومه آمده بگفته محشی زائد است
(٤) درحاشيه هكذا (٥) ن.ل + بمجرد.
(٦) ن. ل. متخالفة (۷) خارج از متن + متخالفه
(۸) ن. ق + ثلاثه (۹) خارج از متن + المختلفه الحقائق
(۱۰) بگفتهٔ محشی آنچه درگيومه آمده زائد است
(۱۱) اما مذهب المحققين من الحكماء واكثرالعرفا ان ليس للوجود افراد، وحقيقته واحدة لاتكثر فيها و افرادها باعتبار اضافتها الى الماهيات، والاضافة امر اعتباری فليس لها افراد موجودة متغايرة مغايرة لحقيقة الوجود. (حاشيه)

واحدی‌است که مشترك‌است بین‌الوجودات‌والموجودات وافراد وجود درخارج‌متمایزند ازیکدیگر بالذات نه بمحض اضافه ونسبت بسوی ماهیات چنانچه مذهب متکلمین است. واین تمایزبحسب‌فصول نباشد زیراکه اگربحسب فصول باشد لازم‌آیدکه وجود مطلق جنس باشد از برای‌آنها و وجود مطلق جنس نمی‌تواند بود بجهة اینکه اگر جنس باشد لازم‌آید فصل مقسم مقوم شود. یعنی درمحل خودش ثابت و محقق گردیده‌که احتیاج جنس بسوی فصل درتحصل ووجوداست نه درتقوم ذات و چون جنس وجود باشد لازم‌آیدکه احتیاج وی بفصل در نفس ذاتش باشدکه وجود است پس فصلیکه موجب وجود وتحصل او باشد مقوم ذات وجوهر او شود و این محال است. وحاصل مطلب این است‌که تمایزافراد دراین مقام یعنی‌بحسب نظرمصنف دربادی نظر بسه‌وجه متصوراست:

اول اینکه محض اضافه بسوی ماهیات باشد ودراینصورت افراد متماثل ومتفق الحقیقه‌خواهندبود واین باطل‌است،زیراکه اگرچنین‌باشد بعضی‌ازوجودات‌را اولویت نباشد بعلیت وبعضی‌را بمعلولیت وحال‌آنکه علیت ومعلولیت درآنها متحقق‌است. پس باید امتیازشان درحقیقت باشد واشتراکشان نباشد مگردرمفهوم وجودکه عارض آنهاست وخارج وزاید برحقیقتشان. چنانکه شمس‌وسراج دوحقیقت مختلفند واشتراکی باهم ندارند مگر درعارض نور. وهمچنین ثلج و عاج‌که دوحقیقت مختلفند و اشتراکی ندارند مگر درعارض بیاض. وهمچنین کم وکیف‌که مختلف درحقیقتند و اشتراکشان نیست مگر درعرضیت. بلکه مثل جوهر و عرض‌که اشتراکی ندارند مگر در امکان ووجود.

دوم‌آنکه اختلاف امتیازافراد وجود بفصول باشد و این‌هم باطل است چنانکه گذشت. بسبب انقلاب فصل‌مقسم بسوی فصل مقوم.

سیم‌آنکه اختلافشان درحقیقت وذات باشد یعنی‌افراد وجود حقایق‌باشند بسیطة الذوات‌که بنفس ذوات ممتازند ازیکدیگر واشتراکی ندارند مگردرمفهوم عام وجود،

چنانچه مفصّلا بیان شد وبامثلهٔ مذکوره واضح گردید .

و این مذهب حکمای مشّائین است ، لیکن چون هریک از وجودات را باآنکه مختلفه‌الحقیقة والذّاتند ، اسماء خاصهٔ نیست چنانچه اقسام ممکنات راست ، توهّم شود که تکثّر وجودات بمحض اضافه بسوی ماهیّات معروضه‌است که بدین واسطه حصص کردند مثل بیاض هذا الثلج وذاك . ونور هذا السّراج وذاك . ولی باید دانسته شود که اختلاف بحسب ذات درافراد حقیقت نافی اختلاف بمحض اضافه بسوی ماهیّات نیست بلکه هرگاه آن مفهوم عام را مضافا الی ماهیّة ماهیّة لیتحصّل الحصص ، ملاحظه کنیم ، امتیاز بمحض اضافه نیز متحقّق شود وباید دانسته شود که آن مفهوم عام که ذاتی حصص است ، یا خود حصص هردو خارجند از وجودات مختلفة الحقایق که افراد حقیقیّهٔ وجودند . پس دراینجا سه چیز متصوّر است : یکی مفهوم عام مشترك وجود ، ویکی حصص وجود ، ویکی وجودات خاصّه یعنی افراد حقیقیّهٔ وجود .

ودانسته‌شد که وجود عام ذاتی داخل است درحصص وهردو خارجند ازوجودات خاصّه . وحال گوئیم که وجود خاصّ عین ذات است در واجب‌الوجود وزاید وخارج است درممکنات .

تفریع : اذا عرفت هذا فنقول کما انّه یجوز ان یکون هذا المفهوم (العام)(۱) زائداً علی الوجود الواجبی وعلی الوجودات الخاصّة الممکنة علی تقدیر کونها حقائق مختلفة یجوز انْ یکون زائدا علی حقیقة واحدة مطلقة موجودة هی حقیقة الوجود الواجب تعالی کما ذهب الیه الصّوفیّة القائلون بوحدة الوجود .

فرق مابین مذهب مشّائین ومذهب صوفیّه ازدو وجه است :

وجه اوّل آنکه وجودات خاصّه درنزد مشّائین حقایق متباینه بالذّاتند و در نزد صوفیّه مراتب حقیقت واحده که اختلافشان بکمال ونقص وغنا وفقر وتقدّم وتأخّر و شدّت وضعف است وهمه ازسنخ واحد واصل فاردند .

(۱) ن . ل . + العام

وجه دوّم، آنکه حقیقت واجب تعالی در نزد مشّائین فردی از افراد وجوداست که مباین است از سایر افراد بالذات . ودارای جمیع صفات کمال وجلال است ودرنزد صوفیّه حقیقت وجودمطلق که‌قائم بالّذات ومقیم (کذا)اشیاءاست بظهور وتجلّی‌خوددر مرآیای اعیان ثابته و ماهیّات امکانیه . ومفهوم وجود مطلق همچنانکه درنزد مشّائین زاید و خارج و عارض وجودات خاصّه است سواء کان ممکنا او واجبا همچنان درنزد صوفیّه مفهومی است خارج ازحقیقت واحده وائد وعارض است نسبت بآن .

و یکون‌هذاالمفهوم‌الزّائد امرا اعتباریّا غیرموجود الّا فی‌العقل. ویکون معروضه موجوداً حقیقیّا خارجیّا هو حقیقة الوجود الواجب[1].

اگر چه از بیانات سابقه این مطلب مستفاد و معلوم است . لیکن بجهة زیادتی توضیح دراینجا می‌گوئیم که مفهوم عام مشترك از وجود در نزد هردو طائفه امریست اعتباری وغیرموجوددرخارج وموجود درذهن که عارض‌حقیقت وجوداست دراعتبار عقل و ما بحذائی که مفهوم وجود عین ذات او یا ذاتی او باشد، ندارد . بلکه حقیقت وجود چه واحد باشد چنانچه مذهب صوفیّه است وچه متعدّدکه مذهب مشائین است مصداق‌است ازبرای مفهوم وجود بالعرض. یعنی‌مفهوم وجود امریست عقلی وانتزاعی که منتزع است ازحاقّ حقیقت وجود چون مفهوم انسانیّت‌که منتزع است از حاقّ حقیقت انسان .

والتّشکیك الواقع‌فیه لایدلّ علی‌عرضیّته بالنسبة الی افراده،فانّه لم یقم برهانٌ علی امتناع الاختلاف[2] فی‌المهیّات والذّاتیّات بالتّشکیك .

کلّی که در اصطلاح منطقیّین عبارتست از ما لایمتنع فرض صدقه علی کثیرین بردوقسم‌است درنزدآنها : مشكّك ومتواطی ، ومتواطی‌آن کلّی را گویندکه صدقش برافرادش بتساوی باشد مانند مفهوم ماءکه صدقش برافراد میاه بنحو واحد است و بهیچوجه اختلافی ندارند چراکه اطلاق ماء برماء بحر و نهر وکوزه وقطره فرقی ندارد.

(۱) ن . ل + ـ الواجب (۲) ن . ل + اختلاف‌المهیات.

ومشکک آن کلّی را گویندکه صدقش برافرادش مختلف شود باشدیّت واضعفیّت . یا اولّیت وآخریّت . یا اولویت وعدم اولویت . یا کمال ونقص . تواطؤ بمعنی تساوی است . وچون آن کلّی متساوی الصّدق است نسبت بجمیع افراد خوداورا متواطی نامیده‌اند. وتشکیک بمعنی بشک انداختن است . وچون آن کلّی مختلفة الصّدق است نسبت بافرادخود بشک می‌اندازد شخص را که مشترک است یعنی مشترک لفظی است یا معنای واحد و مشترک معنوی لهذا اورا مشکّک نامیده‌اند . ومفهوم وجودنسبت بافراد خودصدقش مختلف است بانحاء اربعه ؛ چرا که صدقش برواجب الوجود اولی است از صدقش برممکن الوجود زیراکه او موجود بالذّات است وممکن الوجود موجود بالغیر . وصدق وجود برما بالذّات اولیست ازصدقش برما بالغیر بالضّرورة . وهمچنین وجود واجب اشدّ است ازوجود ممکن ؛ زیراکه وجود علّت بالضّرورة اقوی واشدّ است ازوجود معلول ؛زیرا که وجود معلول ظلّ وضعف و نقصان علّت است. چنانکه وجود علّت قوت و کمال وتمام معلول است . وهمچنین صدق وجود برواجب مقدّم است برصدقش برممکن ؛ چراکه علت را تقدّم ذاتیست برمعلول وهمچنین علّت ، تمام و کمال معلول است. پس صدق وجود برواجب وممکن مختلف باشد بکمال ونقص .

اذا تمهدّ هذا فنقول : درنزد حکماء هرمفهومی که مقول بتشکیک باشد ، نسبت بافراد خود عرضی باشد یعنی نتواند عین ذات یا جزء ذات باشد بمقتضای ادلّه که در متن ذکرخواهد شد. ولهذا وجوراگویندعرضیست نسبت بواجب وجمیع ممکنات وغافلند ازاینکه برفرض دلالت تشکیک برعرضیّت افاده کلیّت نمی کند ، همین‌قدر که دربعضی عرضی باشد کافیست چه جای اینکه دلالتش برعرضیّت ممنوع است . چنانچه در متن مذکوراست .

« واقوی ماذکروه انّه اذا اختلف الماهیّة اوالذّاتی فی الجزئیات لم تکن ماهیّتها واحدة ولاذاتیّتها واحدا » .

حاصل برهان این است که اگر تشکیک درماهیات متحقق شود لازم آید که ماهیّت واحده مختلفة الصّدق باشد نسبت بافراد خود آنوقت خواهیم گفت که آن ما به الاختلاف بنابراین فرض لازم است که جزء ماهیّت باشد پس یا باید آن ماهیّت با این مابه الاختلاف متحقّق باشد درجمیع افراد و این خلاف فرض است، بجهت اینکه لازم آید که اختلافی درافراد بحسب ماهیّت نباشد واگر آن ما به الاختلاف داخل درماهیّت بعضی افراد باشد دون بعض، پس آن افراد افراد ماهیّت واحده نباشند هذا خلف. وهمچنین نسبت بذاتی چونکه مراد از ذاتی جزء ماهیّت است وکل مختلف می‌شود باختلاف جزء پس اگرافراد مختلف باشند درجزء ماهیّت که ذاتی عبارت ازاوست، لازم آید که افراد ماهیّت واحده نباشند ایضا. پس بحسب این دلیل باید تشکیک در ماهیات وذاتیات آنها نباشد بلکه درعوارض آنها باشد.

«وهو منقوض بالعارض و ایضاً الاختلاف بالکمال والنّقصان بنفس[1] الماهیّة کالذراع والذّراعین [2] فی المقدار لایوجب تغایُرالماهیّة.»

تقریر نقض این است که آنچه درماهیّت وذاتی وی گفته شد بعینه درعارض هم جاری است زیرا که نسبت عارض بافراد خودش مثل نسبت ماهیّت و ذاتیّ اوست نسبت بافراد وی. پس اگر اختلافی درافراد او باشد بحسب ماهیّت آن عارض لازم آید که ازماهیّت واحده نباشند پس اگر این برهان تمام باشد دلالت کند برعدم تشکیک در ذاتیّات و عوارض کـلاً نه اینکه دلالت کند برنفی تشکیک در ذاتیّات دون عرضیّات.

قال الشیخ صدر الدّین القونوی (قدس‌الله سرّه) فی رسالته الهادیة اذا اختلفت حقیقة بکونها فی شیء اقوی او اقدم او اشدّ او اولی فکلّ ذلک عندالمُحقق [3]

---

(۱) خارج ازمتن + فی‌نفس (۲) ن. ل منه

(۳) خارج ازمتن + المتحققین؟

راجع الی الظهور[۱] دون[۲] تعدّد واقع فی الحقیقة الظّاهرة ایّ حقیقة کانت من علم اووجود اوغیرهما فقابل یستعدّ لظهور الحقیقة من حیث هی «اتمّ منها من حیث ظهورها» فی قابل آخر مع انّ الحقیقة واحدة فی الکلّ والمفاضلة والتفاوت واقع بین ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضی لتعیّن تلک الحقیقة تعیّنا مخالفا لتعیّنها[۳] فی امر اخر، فلا تعدّد فی الحقیقة من حیث هی ولا تجزیة ولا تبعیض[۴].»

بیانش این است که همچنانکه ضوء ونور مثل ضوء شمس ونور سراج مثلا حقیقت واحده است وطبیعت قارده ومع ذلک درمقام ظهور بحسب اختلاف قوابل ومستنیرات مختلف شود همچنانکه درمرآة صغیر و کبیر ومحدّب ومتقصّع ومستطیل وعریض باختلاف ظهور نماید وهمچنین درمرایای ملوّنه بالوان مختلفه نماید وهمچنین در امکنهٔ مختلفة اللون و وصع باختلاف ظهور نماید همچنین نور وجود بحسب قوابل امکانیّه و اعیان ثابته باختلاف ظهور نماید و منصبغ باصباغ آنها گردد واین اختلافات موجب انثلام وحدت وی نگردد.

---

(۱) خارج ازمتن + ظهورها (۲) خارج ازمتن + بلا

(۳) ن. ل + تعینه

(٤) خارج ازمتن آمده: انتهی کلامه: و التفاوت لیس فی حقیقة الوجود بل فی ظهور خواصه من العلیة والمعلولیة فی العلة والمعلول و شدة الظهور فی قار الذات وضعفه فی غیر قار الذات کما ان التفاوت بین افرادالانسان لا یوجد مثله فی افراد شیء آخر من الانواع، لذلک صار بعضه اعلی مرتبة واشرف (حالا) من الملئکة وبعضها اسفل رتبة واخس حالا من البهائم. وذهب اهل الله الی ان للوجود فی متزله (کذا) الی مراتب الاکوان وحظایر الامکان باعتبار کثرة الوسائط یشتد خفاؤه. فیضعف ظهوره وکمالاته (و) باعتبار قلتها یشتد نوریته فیقوی ظهور کمالاته وصفاته فیکون اطلاقه علی القوی اولی من اطلاقه علی الضعیف. (حاشیه)

«و [أما] ما قيل انّه لوكان (الضّوء والعلم) يقتضيان زوال العشى و وجود [1] المعلوم لكان كلّ ضوء وعلم كذلك فصحيح لولم يكن يقصد به الحكم بالاختلاف فى الحقيقة» .

چونكه ضوء شمس موجب زوال ليلست ونورسراج نيست وهمچنين علم واجب موجب وجود معلول است وعلم انسان بحسب طبيعت نيست ، لهذا بعضى را شبهه شده است كه اين اختلاف موجب اختلاف درحقيقت است ، زيرا كه اگر حقيقت مختلف نبودى موجب اختلاف آثار نشدى پس از اختلاف آثار اختلاف مؤثرات لازم آيد پس بايد حقيقت علم وضوء واحد نباشد . حقيقت ضوء شمس غير ازحقيقت ضوء سراج باشد و حقيقت علم واجب غير از حقيقت علم انسان باشد . واين مطلب فى الحقيقة از فروعات مسئلهٔ تشكيك است كه گمان كرده‌اند تشكيك درحقيقت وذات محال است. وليكن اگر تأويل شود قولشان باينكه اختلاف بكمال ونقص است راجع شود بسوى مذهب محققين.

«ثمّ انّ مستند الصّوفيّة فى ما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النّظر والبرهان فانّهم لمّا توجّهوا الى جناب الحقّ سبحانه وتعالى بالتّعرية [2] الكاملة وتفريغ القلب بالكليّة عن جميع التّعلّقات الكونيّة والقوانين العلميّة مع توحّد العزيمة ودوام الجمعيّة والمواظبة على هذه الطّريقة اياما متطاولة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتيت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هى وهذا النّور يظهر فى الباطن عند ظهور «طور وراء طور العقل» ولاتستبعدون وجود ذلك، فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لايعرف عددها الّا الله تعالى .»

بيانش بلسان حكماء اين است كه نفس چون از عالم تجرّد وعليّين است حجابى مابين او و مجردات نيست پس تمام مجردات و كمالات آنها متجلّى وظاهراست درمرآة نفس وليكن چون قواى بدنيّه وحواسّ ظاهره وباطنه آلات نفسند وخود بذاتها ادراك

(۱) خارج از متن + حضور (۲) ن . ل + تصفيه

وفعلی ندارند وباید بتصرّف نفس وتوجّه وی بمشتهیات ومقاصد خود نائل شوند، نفس را بسوی عالم طبیعت جذب نمایند ومتوجّه سازند، واین است مراد از غواشی وزنگ و کدورت نفس. وظاهر است که چون نفس توجه بعالم طبیعت نموده متوغّل دراو گردد ازعالم خود بازماند وازاین جهة ازمشاهدهٔ مجردات وکمالات آنها محجوب ماند. پس باید شخص سالک نفض علائق جسمانیه و رفض آثار مشتهیات نفسانیّه را نموده نفس را تهذیب و تجرید نماید یعنی تهذیب ظاهر را بنوامیس شرعیّه وتهذیب باطن را باخلاق مرضیّه نموده که تخلیه وتحلیه عبارت از آنست. پس نفس بعالم خود که عالم تجرّد وجبروت وملکوت است بازگشته مشاهدهٔ انوار عینیّة وآثارعلویّه نموده به بعض امورآتیه نیز اطلاع بهمرساند. و نفس را دراین مقام بعضی عقل منوّر گویند و بعضی قریحهٔ ثانیه وبعضی اورا مولود ثانوی گویند وگاهی موت اختیاریش نامند وبعضی او را طور وراء طورالعقل. ولی آنچه ماگفتیم اوّل مرتبه این طور است و تا این مرتبه حاصل نگردد ادراک بسیاری ازمطالب الهیّه ودقائق حکمیّه صورت نه بندد.

«ونسبة العقل الی ذلک [النور] کنسبة الوهم الی العقل فکما یمکن ان یحکم العقل بصحّة مالایدرکه الوهم کوجود موجود مثلا لایکون خارج العالم ولاداخله، کذلک یمکن ان یحکم ذلک النّور الکاشف بصحّة [بعض] مالایدرکه العقل.

مراتب موجودات درشعور وادراک ورسیدن بحقایق اشیاء مختلفند اگرچه شعور وادراک مساوق باوجود وساری درتمام موجودات است ولی قابلیّات اشیاء ازبرای قبول این مرحله مختلف است وهمچنین قوای انسانیّه درمراتب ادراک مختلف است وهریک را حدّی است محدود که تعدّی از آن نتواند نمود. چنانچه قوّهٔ سامعه را دیدن نشاید و قوّهٔ باصره شنیدن را نتواند محسوسات را بوهم وخیال وموهومات را بعقل فعّال ادراک کردن محال است. پس نسبت آن طور که وراء عقل است بسوی عقل مثل نسبت عقلست بسوی وهم. یعنی آنچه را عقل ادراک کند وهم ازادراک اوعاجز آید زیراکه مدرکات عقل

کلّیات ومفاهیم عامّه وحقائق مرسله است و مدرکات وهم معانی جزئیّه وامور متعلّقه باشخاص جزئیّه ومدرکات خیالیّه است. پس استبعادی نیست دراینکه از برای انسان مقامی حاصل شود که ادراك نماید امور براکه فوق مدرکات عقلیّه باشد.

وتحقیق این‌است که این مقام هم ایضا ازمراتب نفس است نه طوری ورای‌طور عقل بلکه نفس‌درترقیّات بمقامی رسدکه فوق ادراکات عقول عامّه را تواند دریافت وبجهة بینونت و مخالفتی که با عقول جمهور و عامّه دارد او را بطور وراء طورالعقل نامیده‌اند فتبصّر.

«کوجود حقیقة مطلقة محیطة لایحصرها التّقیید ولایقیّدها التعیّن[1].»

مراد از این حقیقت مطلقه حقیقت وجود مطلق است یا اعمّ از اوکه ماهیّات مرسله ومطلقه را هم شامل باشد. یعنی حقیقت وجود حقیقتی است لابشرط یعنی بدون هیچ قیدی که مقید به هیچ قیدی و متعیّن بهیچ تعیّنی نیست و ازآنجا که لابشرط را گویند یجتمع مع الف شرط با جمیع تعیّنات مجتمع است و ساری درکلّ موجودات چنانکه ماهیّات مطلقه لابشرط با اینکه درمرتبه‌ذاتشان هیچ‌تعیّنی نیست باهمه‌تعیّنات مجتمعند مثلاً ماهیّت انسان من‌حیث‌هوانسان که‌لابشرط‌عبارت ازاوست باخصوصیّت زیدیّه و عمرویّه و بکریّه جمع شود و منافاتی باهیچ خصوصیّتی ازخصوصیّات ندارد. ولیکن باید دانسته شود که ما بین حقیقت لابشرطیّة وجود وماهیّات لابشرطیّة فرق است وآن اینست که ماهیّات مطلقه از جهة ضعف و ابهام با سایر تعیّنات جمع شود و حقیقت وجودرا ضعفی وابهامی نباشدکه ازآن‌جهة باتعیّنات بسازد بلکه حقیقت وجود چون امری‌است عینی‌وخارجی والشیء مالم یتشخّص لم یوجد پس باید متشخّص باشد

(۱) فمن رشّ علیه من ذلك النوراهتدی الی حقیقة الامور ومن لم یجعل منه له نوراً فما له من نور. حاشیه

ولیکن بتشخّصی که عین ذات اوست زیرا که غیروجود چیزی نباشد که وجود بانضمام او متشخّص گردد . پس درعین لابشرطیّت و اطلاق متشخّص بتشخّصی و متعیّن بتعیّنی است مناسب ذات او که منافات باهیچ تعیّنی ازتعیّنات ندارد بلکه مجتمع باتمام تعیّنات است . پس هرگاه ملاحظه شود این حقیقت لابشرطیّهٔ وجود من حیث هی لابشرط ، اورا هویّت ساریه نامند باعتبار سریان ذات او درکلّ موجودات بسریانی مجهول الکنه چنانچه شبستری فرماید :

سریان دارد و ظهور امّا   سریانی برون ز دانش ما.

و اگر بخواهیم این سریانرا تمثیل کنیم بوجهی که اسباب قرب اوشود بذهن، گوئیم مثل سریان عاکس است در عکس که شخص انسانی مثلاً هرگاه مترائی شود در مرآة و صورت اوجلوه نماید در وی نمی‌توان گفت آن صورت مرآتیه معدوم است زیراکه اشارهٔ حسّیه بدو توان کرد وچیزیکه قابل اشارهٔ حسّیه باشد معدوم نتواند بود زیراکه اشاره بسوی معدوم بالضّروره محال است . وهمچنین نتوان گفت که موجود است زیرا که اگرموجود باشد یا باید درمابین انسان ومرآة باشد یا درجرم و ثخن مرآت یا در وجه مرآت یا درخلف مرآت و درهیچ یک از این مواضع بالضّرورة موجود نیست وهمچنین نتوان گفت که‌عین‌انسان‌است، زیراکه انسان‌امری‌است متقوّم بنفسه ومستقلّ بالذّات درهویّت خارجیّه، وصورت مرآتیّه امری است تبعی وغیر مستقل و مرتبط بالغیره ونتوان گفت که غیرازانسان است که اگرغیر بودی بهیچوجه من‌الوجوه حکایت ازانسان ننمودی ودرخیال ذات خود وجود وقوامی داشتی وازاین جهةاست که‌گفته‌اند «وجه‌الشّیء هوالشیء بوجه[1]» واین‌نیست مگرباعتبارسریان هویّت انسان درصورت مرآتیّه واین سریان عبارت ازتجلّی وظهور وی است .

---

(۱) وجه الشیء لاهو ولاغیره. حاشیه

ولیکن باید دانسته شود که این تجلّی وظهوررا محلّ قابلی چون مرآت شرط تحقّق است ولی حقیقت وجود را مرآتی وقابلی مباین از ذات خویش لازم نیست زیرا که اوبذاته ظهورتواند نمود درملابس اسماء وصفات ومظاهرکمالات خویش. پس این مثالی که‌ذکرشد ازوجهی مقرّب است وازوجهی مبعّد. تحقیق مطلب را من جمیع الجهات بمثال واحد نتوان نمود، بلکه باید با مثلهٔ کثیره بطور سلب وایجاب تقریب بسوی اذهان نمود، تا ازهر مثالی بجهة مقرّبه جهتی‌ازجهات مطلب‌را دریافته ازوجوه مبعّده تنزیه‌نمایند تابتردید وقرائن علی التّدریج حقیقت امر شاید منکشف ومعلوم‌گردد والّا

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر

من عاجزم زگفتن و خلق از شنیدنش.

«مع انّ وجود حقیقة کذلک لیس من هذا القبیل فانّ کثیرا من الحکماء (المتألهین) والمتکلّمین ذهبوا الی وجود الکلّی الطّبیعیّ فی الخارج وکلّ من تصدّی لبیان امتناعه بالاستدلال لایخلو بعض مقدّماته من شائبة اختلال[1].»

زیراکه اکثر ازحکماء محققّین قائلند؟ بوجود کلّی طبیعی درخارج و در اینجا بسطی درکلام لازم‌است، زیرا که مزال اقدام فحول‌است. وتفصیلش این‌است که کلّی طبیعی بنابرآنچه مستفاد ازکلمات محقّقین ازحکماست ماهیّت موجوده‌است لابشرط، یعنی بعدازتقیّد بوجود مشروط بشرطی ومقیّد بقیدی نیست وفرقش با لابشرط مقسمی آنست که لابشرط مقسمی لابشرط است نسبت بآنچه خارج از ذات وی است حتی وجود. ولابشرط قسمی چنانچه دانسته شد لابشرط است نسبت بماعدای وجود. وآنچه بعضی گمان کرده‌اند که لابشرط قسمی مقیّد بقید اطلاق است تمام نیست و درست نمی‌آید ولیکن بایددانسته‌شود که این وجودیکه معتبر است درکلّی طبیعی وجود مطلق

(۱) قصور باختلال. حاشیه

است نه وجود خارجی ونه وجود ذهنی و از این‌جهة هم می‌تواند درخارج موجود شود بعین وجود اشخاص ودراین صورت متشخّص وجزئی‌باشد وعین‌افراد است وهم‌می‌شود که موجود شود بوجود ذهنی ودراین‌هنگام متّصف‌شود بصفت کلیّت. وبعبارة اخری هرگاه درخارج موجود شود عین ماهیّت مخلوطه و بشرط شیء است وهرگاه درذهن موجود شودعین‌ماهیّت مجرّده وبشرط لاست واینکه بعضی گفته‌اند کلّی طبیعی‌موجود درخارج نیست بملاحظه اینکه کلّی طبیعی ماهیّت معروضه کلیّت است من حیث هی معروضة بطوریکه کلیّت خارج ازوی‌باشد ولی‌حیثیّت معروضیّت داخل باشد وظاهر است که این حیثیّت باوی نباشد مگردرذهن، اشتباه‌است وغفلت ازاصطلاحات قوم.

وایضا باید دانسته شود که مراد از موجودیّت کلّی طبیعی درخارج موجودیّت بالعرض است نه موجودیت بالذّات که مخصوص وجود است و از این جهة است که گفته‌اند الماهیّات والاعیان الثّابتة ماشمّت رائحة الوجود ازلا وابدا.

وایضا باید دانسته شود که منشاء اشتباه کسانیکه قائل شده‌اند بعدم وجود کلّی طبیعی‌درخارج وصف کلیّت‌است، زیرا که‌وصف کلیّت‌عارض‌نشود اورامگردرعقل. ولی‌چون ماهیّت با وصف کلیّت‌راکلّی‌عقلی‌نامند لابد شدند که کلّی‌طبیعی‌را ماهیّت من حیث معروضیّتها للکلیّه گرفته‌اند. غافل ازآنکه کلّی طبیعی را بمجاز کلّی گویند و در حقیقت نه کلّی باشد نه جزئی ولیکن چون بالقوّه صلاحیّت دارد که در ذهن معروض‌ازبرای کلیّت باشد بالمجاز اوراکلّی گفته‌اند. وظاهراست که‌ماهیّت من‌حیث هذا الوجه ضروریّ الوجود باشد درخارج زیراکه اگرموجود نباشد از افراد خارجیّه مسلوب باشد ولیکن‌وجودش‌درخارج بنحوشخصیّت‌نباشدچنانچه زعم‌رجل‌همدانیست، که شیخ ابوعلی درشفا اشاره بدان کرده. بلکه وجودش بنحو ابهام ولاتعیّن است و ازاین جهة است که مجتمع با سایر تعیّنات است و بعین وجود اشخاص موجود است. یعنی نسبت او بسوی افراد نسبت آباء است باولاد نه نسبت اب واحد باولاد که اگر موجود بوجود شخصی بودی لازم آمدی که شخص واحد من حیث هو واحد در امکنه

متعدّده بوده ومتّصف بصفات متضادّه باشد واين بالضّروره باطل است فلاتغفل .

و المقصود هيهنا رفع الاستحالة العقليّة والاستبعادات العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلّة فانّ الباحثين عنها تصحيحا وتزييفا وتقوية وتضعيفا ما قدروا الّا على حجج ودلائل غيركافية وشكوك وشبه ضعيفة واهية فمن الادلّة الدّالة على امتناع وجود الكلّى الطبيعىّ (١) . ما اورده المحقّق الطّوسى فى رسالة فى اجوبة المسائل الّتى سئله عنها الشيخ صدرالدّين القونوى قدس الله سرّه .

چونكه در اين مسئله لازم آمد كه شيء واحد مطلق باشد ازقيود وتعيّنات ومجتمع باتعيّنات واين فقره در بادى نظر گمان شود كه اجتماع ضدّين وجمع متقابلين است وعقول عاديه را قدرت برادراك وى نيست لهذا بايد بتقريبات و تمثيلات اين استبعادات رفع شود، ازاين جهة گفت: كه مقصود رفع استحالهٔ عقليه واستبعادات عاديه است نه اثبات ببراهين وادلّه .

وهو انّ الشّىء العينى لايقع على اشياء متعدّدة فانّه ان كان فى كلّ واحد من تلك الاشيآء لم يكن شيئا بعينه بل كان فى اشياء وان كان فى الكلّ من حيث هو كلّ والكلّ من هذه الحيثيّة شى واحد فلم يقع على اشياء وان كان فى الكلّ بمعنى التفرّق فى احاده كان فى كلّ واحد جزء من ذلك الشّىء وان لم يكن فى شىء من الاحاد ولا فى الكلّ لم يكن واقعا عليه . واجاب عنه المولى العلّامة شمس الدّين القنارى فى شرحه لمفتاح الغيب .

خلاصهٔ اين برهان اين است كه آن كلّى طبيعى چون انسان بما هوانسان مثلا كه

(١) خارج از متن + فى الخارج

یکی ازآن کلیّات طبیعیّه است اگر موجود باشد درخارج و حال آنکه باید حمل شود برافراد خود چون زید وعمرو و بکر و خالد پس یا این است که درهریک از آن افراد آن کلّی طبیعی موجود است یا درهیچیک موجود نیست یا درکل موجوداست. پس اگر درهریک ازافراد موجوداست شیء واحد بعینه نخواهدبود، واگر درهیچیک، حمل برافراد بهیچوجه نخواهد شد. واگر درکل موجود است یا این است که درکلّ من حیث هو واحد موجود است یا من حیث التفرّق فی‌الاحاد. یعنی درهرفردی جزئی از او موجود است پس اگر بطور اوّل است حمل برافراد نشده باشد وبنابر ثانی ایضا حمل برافراد نشده بلکه جزئی از او حمل شده. پس معلوم شدکه کلّی طبیعی با اینکه شیء واحد است نشود حمل براشیاء متعدّده شود والّا یکی ازآن حالات مذکوره لازم آید پس موجود درخارج نباشد.

باختیارالشّق الاوّل. وقال معنی تحقّق الحقیقةالکلّیة فی‌افرادها ان تحقّقها [۱] تارة متّصفة بهذا التعیّن و اخری بذلک التعیّن. وشقّ اوّل آن بودکه کلّی طبیعی درهر فردی از افراد موجود باشد.

وهذا لایقتضی کونها اشیاء کما لایقتضی تحوّل الشّخص الواحد فی احوال مختلفة بل متباینة کونه اشخاصا. ثمّ قال: فان قلت کیف یتّصف الواحد بالذّات بالاوصاف المتضادّة کالمشرقیّة والمغربیّة والعلم والجهل وغیرها فی وقت واحد.

یعنی چنانچه تحوّل شخص واحد مثل فردی از افراد انسان دراحوال مختلفه بل متباینه مثل تحوّلش درصباوت وشباب وکهولت وشیخوخیّت بلکه انتقال‌اوازجمادیّت بسوی نباتیّت وازنباتیّت بسوی حیوانیّت وازحیوانیّت بسوی انسانیّت موجب تعدّد

(۱) درحاشیه + تحقیقها

وتغيّر ذات وی نباشد ، بلکه شخص واحد است که تارة متّصف است بصبابت (کذا) وتارة بشباب وتارة بشیخوخیّت وهکذا، همچنان کلّی طبیعی تارة متّصف است به خصوصیّات زیدیّه وتارة بخصوصیّات عمرویه وهکذا. یعنی چون ذات کلّی طبیعی شخص واحد نیست بلکه مبهم الذّات است می‌شود در آن واحد متّصف بصفات مختلفه و متطوّر باطوار متضادّه گردد چنانچه شخص واحد بحسب ازمنه متعدّده می‌شود متّصف بصفات متضادّه شود ، پس همچنانکه اتصاف آن شخص بصفات متضادّه موجب تعدّد در ذات او نمی‌شود همچنین اتّصاف کلّی طبیعی بصفات متضادّه ولو در آن واحد موجب تعدّد در ذات وی نشود . یعنی ذات مطلقه مبهمهٔ وی . والّا تعدّد در ذات شخصیّة او لازم آید ، بجهة آنکه شخصیت او بالعرض است باعتبار اتّحادش با افراد . پس کلّی طبیعی متشخّص باشد بعین تشخّص زید وعمرو ، چنانچه موجود باشد بعین وجود آنها وفرقشان باطلاق و تعیین است . پس لازم نیاید که کلّی طبیعی اشیاء متعدّده باشد چنانچه شخص واحد لازم نیاید اشخاص متعدّده باشد .

قلت هذا استبعاد حاصل من قیاس الکلّی علی الجزئی والغائب علی الشّاهد ولا برهان علی امتناعه فی الکلّی .

ظاهر است که شخص واحد من حیث هو شخص ، متّصف بصفات متضادّه نتواند بود ولیکن کلّی طبیعی بالذّات شخص واحد نیست ، زیرا که وحدت او وحدت شخصیّه نیست بلکه وحدت ابهامی وعمومی است مثل وحدت نوع وجنس در انسان وحیوان . پس پس می‌شود باعتبار اتّحادش با افراد متّصف بصفات متضادّه گردد یعنی در بعضی مشرقی ودر بعضی مغربی ، در بعضی عالم باشد ودر بعضی جاهل وهکذا . وهر گاه متشبه نشود کلّی با جزئی وقیاس نشود غایب بر شاهد این استبعاد بالکلیه رفع خواهد شد .

ومنها ما افاد[ه] المولی قطب الدّین الرّازی(١) وهو انّ عدّة من الحقائق کالجنس

---

(١) فی شرح المطالع ، حاشیه

والفصل والنوع تتحقق فی فرد فلووجدت [فی الخارج] امتنع الحمل بينها ضرورة امتناع الحمل بين الوجودات (۱) المتعددة .

حاصل اين برهان اين است كه جنس و فصل و نوع چون حيوان وناطق وانسان هر يك كلّی طبيعی‌اند و در شخص واحد چون زيد مثلا موجودند بجهة اينكه زيد هم حيوان است هم ناطق است هم انسان . پس اگر كلّی طبيعی موجود باشد درخارج يعنی درضمن زيد لازم آيد كه آنها بريكديگر حمل نشوند چنانكه چنانكه گفته شود زيد انسان والانسان حيوان ناطق وامثال ذلك ، زيرا كه موجودات متعدّده بريكديگر حمل نتوانند شد وحال آنكه حمل درمابين آنها صحيح است .

واجاب عنه العلامة القناری بانّه من الجائز ان يكون عدّة من الحقائق المتباينة « موجودة بوجود واحد شامل » لها من حيث هی كالابوّة القائمة بمجموع اجزاء الاب من حيث هو مجموع ولا يلزم من عدم الوجودات المتعدّدة عدم الوجود مطلقاً بل هم مصرّحون بانّ الجنس والفصل والنّوع واحد .

حاصل جواب اين است كه از اين دليل معلوم شود كه حمل در مابين موجودات بوجودات متعدّده محال است نه موجودات بوجود واحد ، وممكن است كه حقائق متباينهٔ متعدّده موجود بوجود واحد باشند چنانچه ابوّت قائم است بمجموع اجزاء اب ، پس ابوّت شیء واحداست ومجموع اجزاء اب باآنكه متعدّدند باعتباری باعتبار مجموعيّت شیء واحدند ومتّصف بصفت ابوّت . پس ازتعدّد اجزاء اب بيك اعتباری لازم نيايد تعدّد ابوّت . پس جنس و نوع و فصل با خصوصيّات زيديه با اينكه اشياء متعدّده اند شیء واحدند باعتبار وجود . و چون متّحد در وجودند حمل درمابين آنها ممكن است .

(۱) ن . ل + الموجودات

واما الدلائل الدالة على وجود الكلّى الطبيعى فى الجملة [فى الخارج] فليست ممّا يفيد هذا المطلوب [١] على اليقين بل على الاحتمال، مع انّها مذكورة فى الكتب المشهورة مع مايرد عليها. فلهذا وقع الاعراض[٢] عن ايرادها والاشتغال بما يدلّ على اثبات هذا المطلوب بعينه [٣] . فنقول لاشكّ فى ان مبدء الموجودات موجود فلايخ امّا ان يكون حقيقة الوجود اوغيره . لا جائز ان يكون غيره . ضرورة احتياج غيرالوجود فى وجوده الى غيرهوالوجود والاحتياج ينافى الوجوب فتعيّن ان يكون حقيقة الوجود . فان كان مطلقا ثبت المط والّا فان كان متعيّنا يمتنع ان يكون التعيّن داخلا فيه والّا لتركّب الواجب فتعيّن ان يكون خارجاً . فالواجب محض ماهوالوجود والتعيّن صفة عارضة له .

مقصود اين است ، برفرض اينكه بادلّه و براهين ثابت شود كه كلّى طبيعى موجود است درخارج ، ثابت نشود كه وجودهم يكى از كليّات طبيعيّه موجوده است ، بلكه امتناعش رفع شود واثبات موجوديّت وى درخارج محتاج ببرهان مخصوص است. پس از اين جهة شروع كرده دربيان برهان مخصوص باينمطلب . مى‌فرمايد فنقول الى آخره . وحاصل اين برهان اين است كه چون موجودات عالم كه مترائى و مشهودند يا مبرهن عليه ويقينىّ الوجود همه ممكنانند و ممكن درحدّ استواء بين طرفى الوجود والعدم وترجّح احدى المتساويين بنفسه ضرورىّ البطلان . پس لابد محتاجند بيك مبدئى كه مرجّح وجودشان باشد برعدم وآن مرجّح لابد موجود است زيراكه :

ذات نايافته از هستى بخش   نتواند كه شود هستى بخش.

پس ثابت شدكه ازبراى موجودات مبدئيست موجود وآن مبدء موجود نتواند ممكن بود بجهة امتناع دور وتسلسل كه لازم امكان وى است . پس بايدآن مبدء واجب الوجود باشد .

---

(١) ن. ل + المطاب   (٢) ن. ل + الاعتراض
(٣) ن. ل + يقينياً.

فاذا تمهّد ذلک. خواهیم گفت که: این مبدء یاحقیقت وجوداست یاغیرحقیقت وجود. امّا غیرحقیقت وجود نتواند بود، زیرا که هرچه [غیر] حقیقت وجود است درموجودیّت محتاج بحقیقت‌وجوداست که‌غیروی‌است. پس‌لازم‌آیدکه واجب‌الوجود درموجودیّت محتاج بغیر باشد و احتیاج واجب الوجود درموجودیّت بسوی غیر محال است. زیراکه احتیاج بغیرملازم با امکان است. پس شقّ ثانی که مبدء موجودات‌غیر حقیقت وجود باشد باطل است. پس متعیّن شد شقّ اوّل که مبدء موجودات حقیقت وجود باشد. ودراین هنگام خواهیم گفت که: یا حقیقت وجود مطلق است یا حقیقت وجود متعیّن. پس اگر حقیقت وجود مطلق باشد مطلوب ما ثابت است که حقیقت وجود مطلق واجب الوجود است. واگروجود متعیّن باشد ازدوشق بیرون نیست: یا تعیّن داخل درذات وی‌است، یا خارج. امّا اوّل محال‌است. زیراکه مستلزم ترکّب واجب است وترکّب بالضّرورة مستلزم امکان است، زیراکه هرمرکّبی محتاج‌است بسوی اجزای خود درقوام ووجود وجزء غیرکل است و هرچه محتاج بغیراست ممکن است. پس شقّ اوّل باطل است. پس معیّن شد شقّ ثانی که تعیّن خارج از حقیقت واجب باشد. پس‌حقیقت واجب محض‌حقیقت وجود می‌شود وتعیّن صفتی که عارض او شده باشد.

فان قلت لم لایجوز ان یکون التعیّن عینه. قلت ان‌کان التعیّن بمعنی ما به التعیّن یجوز ان یکون عینه (لکن‌لا) یضرّنا [1] فانّ ما به تعیّنه اذاکان ذاته ینبغی ان یکون هو فی نفسه غیرمتعیّن.

چون ازتردیدات سابقه معلوم‌شدکه واجب الوجود یا حقیقت وجود مطلق‌است یا وجود متعیّنی که تعیّن خارج ازذات وی باشد. ایرادکرده می‌گویدکه: چه ضرر

---

(۱) ن. ل + ها

دارد که تعیّن عین ذات واجب الوجود باشد واین شقّ غیرازشقوق گذشته است، واز این شقّ لازم آید که حقیقت واجب نفس حقیقت وجود مطلق نباشد و نفس حقیقت وجود متعیّن بتعیّن زاید برذات هم نباشند بلکه حقیقت وجودی باشد متعیّن بتعیّنی که عین ذات وی است . قوله قلت الی آخره . باید دانسته شود که تعیّن بر سه معنی اطلاق میشود :

اوّل مفهوم مصدری تعیّن یعنی معیّن بودن شیء وتعین باین معنی نتواند عین وجود حق بود ، زیرا که مفهومیست اعتباری وامراعتباری عین ذات حق نتواند بود.

دوّم بمعنی تمیز و چون تمیّز منافاتی با کلیّت ندارد ، زیرا که ماهیّات جنسیّه عالیه ممتازند ازیکدیگر بنفس ذواتها البسیطة مثل جوهر و کم وکیف وسایراعراض، که همه اجناس عالیه‌اند وممتازند ازیکدیگر بالذّات، وهمچنین انواع مندرجه درتحت جنس واحد ممتازند ازیکدیگر بفصول مانند انسان وفرس و بقروسایرانواع حیوان که ممتازند از یکدیگر بفصول مانند ناطق وصاهل و ناحق و این تمیز افاده تشخّص و منع صدق بر کثیرین نکنند .

سیم تعیّن بمعنی ما به‌التعیّن واگرچه ظاهر کلمات حکما مابه‌التعیّن را عبارت از عوارض مشخّصه دانند مانندکم وکیف ووضع واین وامثال ذلک ولیکن درنزد محقّقین مابه‌التعیّن عبارت ازخود وجود است وتعیّن باین معنی می‌تواندکه عین ذات حق باشد بلکه البتّه چنین باید بود زیراکه وجودکه عبارت از مابه‌التعیّن است عین ذات واجب الوجوداست وبه‌بیانیکه مصنّف ذکرمی‌کند مابه‌التعیّن هرگاه عین ذات حق باشد لازم آیدکه ذات حق غیرمتعیّن باشد زیراکه تعیّن را تعیّنی نباشد وچون تعیّن عین ذات حق است پس ذات حق را تعیّنی نباشد .

واّلا فتسلسل

زیرا که تعیّن که عبارت از مابه‌التعیّن است هرگاه متعیّن باشد بتعیّن زائد

برذات لابدّ ما به التعین دیگرخواهد که او عبارت ازتعیّن تعیّن‌است وآنچه درتعیّن اوّل گفته شد دراین تعیّن نیزگفته شود ولازم‌آید تعیّن ثانی و درتعیّن ثالث هم همان گفته شود وهکذا الی غیرالنّهایه و چون تسلسل باطل است پس تعیّن را تعیّنی نباشد وذات حق چون عین این تعیّن است پس اورا هم تعیّنی نباشد. و مقصود همین است که ذات حق را تعیّنی نباشد و از عینیّت مابه‌التعیّن نسبت بذات حق که مقصود عدم تعیّن اوست ثابت شود.

وان کان بمعنی‌الشّخص لایجوزان یکون عینه لانّه‌من‌المعقولات الثانیةالتی لایحاذی بها امر فی‌الخارج (۱). ثم انّه لایخفی علی من تتبّع معارفهم المبثوثة (۲) فی کتبهم انّ مایحکی من مکاشفاتهم و مشاهداتهم لایدلّ الّا علی اثبات ذات مطلقة محیطة بالمراتب العقلیة والعینیّة منبسطة علی الموجودات الذهنیة و الخارجیة لیس لها تعیّن خاص یمتنع معه ظهورها مع تعیّن اخر من التعیّنات الالهیّة والخلقیة فلامانع انْ یثبت لها تعین یجامع التعینات، کلّها لاینافی شیئاً منها ویکون عین ذاته غیرزائدة علیه(۳) لاذهنا ولا خارجاً.

مراد ازاین تشخص همان تعیّن مفهومیست بمعنای مصدری که سابقاً اشاره بدان شد و او را ازمعقولات ثانیه دانند. ودرمعقول ثانی دواصطلاح است: اول اصطلاح منطقیین که عبارت است از «مالا یعقل الا عارضاً لمعقول آخر» یعنی اوّلاً باید معنائی معقول‌شود چون حیوان مثلاً وبعدازتعقل وی یعنی حصول او درذهن عارض شود او را معقولی دیگر یعنی متّصف شود بصفت ذهنی دیگر مثل جنسیت نسبت بحیوان و

(۱) حاشیه + سلمنا انه عینه لکن اعتبار ذاته من حیث هی مقدم علی اعتبار کونه تعینا. فالسابق فی‌الاعتبار هواللاحق فی‌الوجود والمبدائیة. فان قلت اللازم لاحق للسابق فلاینفکه عنه، قلت لابأس بعدم الانفکاك فان جمیع الاعتبارات الجزئیة الالهیة الازلیة ابدیة ولاشك ان مبدأ الحقیقی هوالذات المحض.

(۲) خارج از متن + المثبوتة.

(۳) ن. ل + علیها.

چون این جنسیت تعقّل وی متوقّف و موقوف است برتعقّل حیوان و ثانویّت دارد درمعقولیّت اورا بمعقول ثانی نامیده‌اند.

دوم معقول ثانی باصطلاح حکما که مراد ازآن چیزیست که خود موجود در خارج نباشد بلکه منتزع ازموجودات خارجیّه باشد و چونکه تا تعقّل شیء نشود از وی چیزی انتزاع نتوان کرد پس این معنای منتزع را ثانویّت درمعقولیّت حاصل است ازاین جهة اورا معقول ثانی نامیده‌اند مانند مفهوم شیئیت نسبت باشیاء خارجیّه. وبعبارة اخری معقول ثانی باصطلاح منطقیّین چیزی است که ظرف عروض واتّصافش هردو عقل باشد، یعنی شیء متّصف نشود باومگردرعقل چنانکه او هم عارض نشود شیء را مگردرعقل زیراکه عروض موقوف است بروجود معروض وعارض هردو ومعلوم است که این هردو وجودشان درعقل است مانند کلّیت که عارض نشود معروض خود را مگردرعقل بملاحظهٔ کلیت که شیء کلّی درخارج موجود نتواند شد وظاهراست که جنسیت نیز درخارج عارض حیوان نباشد چنانچه حیوان هم متّصف بجنسیّت در خارج نباشد. ومعقول‌ثانی باصطلاح حکما چیزیست که ظرف عروضش عقل باشد اعم ازاینکه ظرف اتّصافش خارج بوده باشد یا عقل وظاهراست که شیئیت عارض نشود اشیاء را مگردرعقل، زیراکه شیئیت موجود نباشد مگردرعقل ولکن ظرف اتّصافش خارج‌است زیراکه حقائق خارجیّه متّصفند درخارج بشیئیت. وبعبارة اخری معقول ثانی باصطلاح منطقیین چیزی است که در خارج نه ما بحذائی داشته باشد و نه منشاء انتزاع بلکه هردودرعقل باشد ومفهوم جنسیّت ظاهراست که درخارج ما بحذائی‌ندارد چنانکه منشاء انتزاع وی هم حیوان درخارج نیست بلکه حیوان عقلی است یعنی‌حیوان تصوّری. ومعقول ثانی باصطلاح حکما چیزی است که درخارج ما بحذائی نداشته باشد خواه منشاء انتزاع داشته باشد درخارج یا نداشته باشد مثل مفهوم شیئیت که مابحذائی درخارج ندارد ولیکن منشاء انتزاع دارد. پس‌ازاین بیانات وتغییرعبارات دانسته شد که معقول ثانی باصطلاح حکما اعمّ است از معقول ثانی باصطلاح منطقیین یعنی معقول

ثانی باصطلاح حکما دوقسم است یک قسم از آن همان معقول ثانی باصطلاح منطقیین است مثل جنسیّت وفصلیّت ونوعیّت وذاتیّت وعرضیّت و کلیّت وجزئیّت وقضیّه وموضوع ومحمول وقیاس وتمثیل واستقراء وسایرموضوعات منطقیّه. وقسم دیگراز آن مفاهیمی است انتزاعیّه که ذکری نباشد از آنها مگر درحکمت مانند شیئیت و وجود وعلیّت ومعلولیّت وتقدم و تاخر «وامثال تلک المفاهیم الانتزاعیّه والامور الاعتباریّة الّتی لایحاذیها امرفی الخارج وان کان لها منشاء انتزاع». وهرگاه مراد ازمعقول ثانی دانسته شد باید دانسته شود که مراد ازتشخّص دراین مقام که ازمعقولات ثانیه شمرده شده است ومابحذائی درخارج ندارد معقول ثانی باصطلاح حکماست یعنی قسم دوّم از آن وظاهر است که تشخّص باین معنی عین ذات واجب الوجود نتواند والّا لازم آید که ذات واجب الوجود ازاموراعتباریّه باشد ومابحذائی درخارج نداشته باشد.

وحاصل مطلب این است که اگر مراد ازتشخّص معنای انتزاعی وامر اعتباری است بالضروره عین ذات حق نتواند بود. و اگر مراد ما به التشخّص والتعیّن است که عبارت ازتعیّن خارجی است ضرری ندارد که عین واجب الوجود باشد فلیتامّل. ومراد از تعیّنات الهیّه تعیّن وجود است بمفاهیم اسماء وصفات که درمقام واحدیّت اُولی است مثل تعین بعلم وقدرت وحیات وامثال ذلک. ومراد ازتعیّنات خلقیّه تعین وجود است بمظاهر اسماء و صفات که عبارت از اعیان ثابته است که واقع است در مقام واحدیّت ثانیه. وحاصل مطلب این است که حقیقت وجود ذاتیست که تمام موجودات خارجا وذهنا متقوّم بدویند. پس او راست اضافهٔ قیومیّت نسبت بتمام موجودات واحاطهٔ معنویّه و قاهریّت حقیقیّه نسبت به کلّ موجودات واگرمتعیّن بودی بتعیّنی، منافات داشتی با ظهورش بتعیّنات موجودات ومقوّم نتوانستی بود نسبت بآنها، زیراکه این تقویم عبارت ازظهور اوست درمرایای الهیّه وخلقیّه واین ظهور بنحو وحدت است نه بنحو کثرت. پس لابدّیم از اینکه گوئیم که ذاتیست مطلقه یعنی او را تعیّنی منافی با تعیّنات نیست واین مطلب منافاتی ندارد باتعیّنی که عین ذات وی باشد ومانع نباشد ازظهورش

باسایر تعیّنات چنانچه مصنّف اشاره بدان خواهد کرد. وبیانش آنکه ذات حق اگرچه وجود مطلق است و دراطلاق مشارك با ماهیّات مطلقه ، لیکن فرق میان این دو است که باید بدقّت ملتفت شد. وآن این است که ماهیّات مطلقه بملاحظه اطلاقشان اموری باشند مبهمة الذوات که مقیّد بهیچ قیدی نیستند یعنی نه موجودند ونه معدوم و نه عامند ونه خاص وهکذا نسبت بجمیع قیودی که خارج از ذواتشان است پس درنهایت ضعف وقصور ولاشیئیّتند، واین است معنی عبارت حکما که گفته‌اند: «الماهیّة من حیث هی لیست الّا هی ولو سئل بطرفی النقیض فالجواب السّلب لکل شیء». وبملاحظه همین ابهام وضعف وقصور ولاتعیّن مجتمع باهمه تعیّنات ومقیّد بجمیع قیودات می‌تواند شد. مانند انسان که بما هو انسان غیر از انسان چیزی نباشد یعنی بملاحظه ذات بحت وماهیّت مطلقه وی نه موجود است نه معدوم و نه عالم است نه جاهل نه کاتب است نه امّی وهکذا و جمع می‌شود با همهٔ تعیّنات چنانچه با وجود موجود است و با عدم معدوم و با علم عالم و با جهل جاهل. وبالجمله با خصوصیّت هرفردی ، عین آن فرد است چنانکه در زید عین زید است و درعمرو عین عمرو وهکذا . و منشاء این اجتماع و اقتران لاشیئیت و ابهام ذات است . و این است معنی قول حکما که گفته‌اند لابشرط یجتمع مع الف شرط .

ولی درحقیقت واجب که عبارت ازوجود مطلق است یا اینکه در کمال اطلاق و ارسال است در نهایت شدّت و قوّت و تعیّن است ، زیرا که حقیقت وجود ، وجود از او مسلوب نخواهد بود بجهة آنکه اوعین خارجیّت و صرف تحقّق است وذات خارجیّه بلاتعیّن متصوّر نباشد وازاین جهة گفته‌اند: «الشّیء مالم یتشخّص لم یوجد». پس حقیقت وجود درعین اطلاق ولاتعیّن متعیّن است ولی بدونظر در او می‌توان نگریست یکی از جهة ارسال واطلاق که ازاین جهة مجتمع با جمیع تعیّنات است و باین اعتبار اورا هویّت ساریه گویند«لسریانه فی کلّ الاشیاء سریانا مجهول الکنه». ویکی باعتبار تعیّن که باین اعتبار اورا وجود بشرط لا ومقام احدیّت گویند. وباید دانسته شود که ماهیّات مطلقه محتاجند بتعیّناتی که خارج از ذاتشان است که بانضمام بدانها متعیّن شوند ولی حقیقت حق بنفس ذات خود متعیّن است زیرا که او صرف وجود است و بملاحظه صرافت غیری با او

ملحوظ نباشد و الّا ازصرافت منخلع شود پس درعین صرافت چون هویّت خارجیه است وخارجیّت بدون تعیّن محال است پس تعیّن عین ذات وی باشد . و بعدازآنکه دانسته شدکه متعیّن عین مطلق است بلکه تعیّن عین اطلاق وی است و فرق بالحاظ است دانسته شودکه این تعیّن منافات با سایر تعیّنات ندارد بلکه درعین اطلاق ذات ساری در کلّ متعیّنات‌است، وازاینجا معلوم شودکه ذات حق مباین با اشیاء نیست به بینونت عزلی بلکه بینونتش بینونت صفتی است‌که او مطلق است و اینها متعیّن و فرق باطلاق وتعین‌است. «فهوداخل فی‌الاشیاء لابالممازجة وخارج‌عن‌الاشیاء لابالمزایلة». بلکه اگرتعیّن ازنظرمکاشف محو شود بجز ذات حق‌چیزی مشاهده نشود .

تو خود حجاب خودی حافظ ازمیان برخیز .

اذا تصوّره العقل بهذا التعیّن امتنع عن فرضه مشترکا بین کثیرین اشتراك الکلّی بین الجزئیات .

اگرچه ازبیانات سابقه این مطلب ظاهرشد بکمال ظهور لیکن توضیحا می‌گوئیم که‌کلّی باصطلاح منطقیین که امریست مشترك بین کثیرین و صادق برآنها بحمل مواطاة برحقیقت واجب الوجود صدق نکند، زیراکه‌کلیّت باین معنی ازاحکام مفاهیم است که صاحب افرادی باشند خارجیّه که‌بحسب مفهوم مغایر با افراد باشند وبحسب خارج متّحد وحقیقت وجود نه چنین‌است، زیرا که چنانچه دانسته شد حقیقی است عینیّه وهویّتی است خارجیّه و امری شخصی وشخصیّت منافی باکلیّت و اشتراك بین‌کثیرین است مگراینکه‌کلیّت را باصطلاح عرفا اعتبارکنیم که بمعنی سعه و انبساط و احاطه واتساع است . که درین صورت برحقیقت وجود صادق‌آید : زیرا که حقیقت وجود حقیقی است دارای کل حقایق وهیچ وجودی وهیچ کمال وجودی را فاقد نیست،چرا که تامّ است . وتمام وجودات وکمالات‌آنها فایزازقبل اوست ، زیراکه فوق‌التمام‌است، چنانچه مفصّلاً بیان خواهد شد .

لا عن تحوله فی الصور الکثیرة ، فی المظاهر الغیر المتناهیة علماً و عینا [1] و شهادة بحسب النسب المختلفة[2] والاعتبارات المتغایرة .

بدانکه حقیقت وجود چونکه عبارت است از وجود صرف که غیر از حقیقت وجودیه ملحوظ نباشد، و« صرف الشیء لایتثنی ولایتکرّر» است . پس ثانی از برای وی باقی نماند . پس حقیقت وجود منحصراست در ذات قائمه بالذات . واین حقیقت وجود با بساطت ذات دارای کل وجودات است ؛ زیرا که اگر فاقد وجودی بودی هرآینه صرف نبودی ؛ زیرا که با عدم مخالطة یافتی . پس صرافت ذات مقتضی استجماع جمیع وجودات وکمالات است ولی درعین این وجدان هیچ مفهومی وحدّی براو صادق نیاید، زیراکه حدود ومعانی همه از یکدیگر ممتاز ومتمانعند وبرذات صرفه که بهیچ وجهی ازوجوه تمیز وتکثّری در او ملحوظ نیست بلکه حقیقتی است بسیطه فی غایة البساطة صادق نیاید پس هیچ مفهومی براوصدق نکند حتّی مفهوم وجود واحدیّت وعلم وقدرت وسایر صفات. وبعدازآنکه این حقیقت ظهورکند از برای خود و مشاهده نماید کمالات خویش را واین تجلّی وظهوررا فیض اقدس نامند، جمیع اسماء وصفات صادق آید. ودر این مقام اورا عالم وقادر وموجود وواحد توان گفت. واین مقام را واحدیّت اولی گویند؛ که ظهور ذات است از برای ذات به کمالات وصفات. وازبرای این اسماء مظاهر وآثاریست معقوله که آنها را اعیان ثابته نامند واین تجلّی وظهور بترتیب است یعنی اوّلا ظهور ذات است بجمیع کمالات که دراین هنگام موسوم شود باسم الله که « هواسم للذّات المستجمعة لجمیع صفات الکمال» . وبعدازاین ظهور بسایر کمالات است الاعمّ فالاعمّ یعنی هر کدام اکثر حیطه باشند مقدّمند برآنکه اقلّ حیطة است . و دراین تجلّی مرآتی درکار نباشد

---

(۱) خارج ازمتن + غیباً. بنظر می‌رسد که جزء متن باشد ، زیرا مقابل « شهادة » است که در متن آمده.

(۲) خارج ازمتن + المتخالفة.

بلکه خود مرآت خود است و بذاته متجلّی است از برای خویش بمقتضای حبّ ذاتی زیراکه حبّ هرچیزی مر ذات خویش را بدیهی است وازاین‌جهة وارد است درحدیث قدسی که «کنت کنزا مخفیاً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف». اگرچه‌این‌مقام مقام خلق نیست بلکه‌ازمراتب وجوب وجوداست ولی دراین حکم مشارکند وبمقتضای همین حب اقتضاکند ذات حق که مشاهده کند خویش را در مرایای اعیان ثابته بهمان ترتیب که بلامرآة مشاهده کرده بود یعنی آن اسمی که در تجلّی اوّل که فیض اقدسش می‌گفتند اوّلا مشاهده شده بود که‌آن الله است عین ثابتی که لازم وی‌است. دراین مقام که‌آن‌را واحدیّت ثانیه‌گویند بفیض مقدّس اوّلا مرآت ذات حق شود وکذا فی‌البواقی وتمام خلق عبارت ازاین ظهورات حق است که درمرایای اعیان ثابته است پس معلوم شد که‌آن تعیّنی که عین ذات حق بود منافی با ظهوروتحوّل وتجلّی ذات حق درمراتب علمیّه که مقام واحدیّت است و در مراتب عینیّه که مقام خلق است بلکه ظهورش در اذهان که او را وجود ذهنی وظلّی گویند ندارد و نسب مختلفه و اعتبارات متغایره عبارت از این ظهورات است که تماما اضافات اشراقیه‌اند «تحقّق بذلک وکن من الرّاسخین».

و اعتبر ذلک بالنّفس النّاطقة السّاریة فی اقطار البدن و حواسّها الظّاهرة وقویها الباطنة.

مقام مقتضی بسطی است درکلام دربیان حقیقت نفس وکیفیت نشو او ازبدن و بیان تعلّقش ببدن و بودن بدن و قوای وی ظلّ از برای نفس. وتحقیقش این است که چون طبیعت جسم بما هو جسم قابل انقسام است و انقلاب ونتوان گفت که بعد از انقسام و انقلاب بعینه باقی است کما قبل الانقسام و الانقلاب و نتوان گفت که بالکلیّه معدوم شده وجسم دیگرازکتم عدم بوجود آمده بلکه لابد از جسم سابق چیزی باقی است وچیزی معدوم که‌درثانی‌الحال چیزدیگر بجای‌اوموجود شده پس‌آن باقی فی‌الحالین را هیولای اولی ومادّة الموادّ نامند دراصطلاح حکما وآن شیء معدوم و موجود جدید را صورت خوانند.

وایضا جسم فی حدّ ذاته امری است بالفعل و بالقوّه اموری دیگر که در ازمنه متلاحقه بحسب اسباب ومعدّات موجود خواهد شد. و بالضّرور فعلیّه عین قوّه نتواند بود زیرا که قوّه مستلزم ناداری است و فعلیّت مستلزم دارائی ونا داری عین دارائی نتواند بود . وبعبارة اخری فقدان عین وجدان نباشد .

و توضیحش آنکه جسمی مثلا چون آب بالفعل آب است و بالقوّه هوا پس در حال مائیّت بالضّروره هوا نباشد بلکه دارای قوّه هوائیّت است که اگر اسبابش فراهم آید بالفعل هوا خواهد شد .

واز این بیانات معلوم شد که جسم صاحب دوجزء است یکی مابه‌الجسم بالقوّه و یکی مابه‌الجسم بالفعل که اوّل را هیولای اوّل نامند و ثانی‌را صورت جسمیّه و باید دانسته شود که فعلیّت هیولی بقویّت ذات اوست یعنی قویّت متجوهره است چنانچه صورت ، نفس اتّصال جوهری است . واین دوجزء اگرچه ازاجزای حقیقیّه خارجیّه جسمند ولیکن متباین دروضع نیستند یعنی اشاره حسیّه بسوی احدهما عین اشاره بسوی دیگریست و اگرچه صورت را حالّ گویند و هیولی را محلّ و این حلول را حلول سریانی. یعنی درهرجزئی ازاجزای محل جزئی از حال موجود است ولی بعد از تحقیق وتدقیق نظرمعلوم شود که هیولی که عبارت است از قابلیّت صور اگرچه درحدّ ذات قوّه محضه‌است ولی بهیچوجه ودرهیچوقت خالی از فعلیّت صوریّه نباشد یعنی مابینشان تلازم و عدم انفکاك است و ترکیب وی با صورت درنزد محقّقین ترکیب اتّحادی است نه انضمامی .

وبیانش این است که درحقیقت هیولی ظلّ صورت است ومتقوّم بدوست مثل تقوّم ظل بذی ظل وعکس بعاکس . و این است معنی قول حکما که گفته‌اند صورت شریك علّت است ازبرای هیولی زیراکه صورت علّت ما به است هیولی را نه ما منه بلکه ما منه از برای وی عقل مفارق از مادّه است که بصورت هیولی را ایجاد کرده و معنی این ایجاد بدینطورصورت یابد که هیولی که‌قابلیّت جمیع صوراست وکأنّه مرکّب

از قوّهای غیرمتناهیه‌است بحسب تصرّف وهم که‌ازاوانتزاع کند قوای متعدّده را باآنکه یک قوّهٔ بسیطه پیش نیست یکی از قوای او زایل شود باین معنی که مبدّل بصورت گردد زیراکه قوّیت و قابلیّت با فعلیّت جمع نگردد. پس آن هیولی در حقیقت منقلب بصورت گشته ولی درضمن این صورت چون سایر قوی باقی است بازهم دارای هیولاست که این هیولی تبع وظلّ این است وباهیولای سابقه شخصا مغایرند اگرچه نوعا متّحدند وهرگاه قوّهٔ دیگری از آن هیولی زایل گردد بحصول صورتی، باید دانسته شود که این صورت ثانیه‌طاری برصورت سابقه نگشته که انضمام صورتی شده باشد بسوی صورتی، یا هیولی خلع صورتی کرده باشد، بلبس صورتی بلکه بنحو استکمال است یعنی چنانچه هیولی قوّهٔ محض ونقصان صرف بود بواسطه حصول صورت سابقه کمالی یافت، زیرا که فعلیّت نسبت بقوّه کمال است نسبت بنقص. ولی چون این صورت کمالیّه صاحب قوّه‌هاست هنوزدرحدّ نقصان است وبصورمتلاحقه از نقصان حرکت می‌کند بسوی کمال یعنی عین این ناقص کامل می‌شود بنحو بساطت نه بنحو ترکیب یا خلع ولبس. ومعنی این کلام این‌است که صورت لاحقه بابساطت ذات صاحب آثاری است زاید برآثار صورت سابقه و زیادتی آثار دالّ برقوّت و شدّت و کمال شیء است همچنین درجه بعد درجه ترقیّات از برای هیولی حاصل است. بدین ترتیب که اوّل هیولی مصوّر شود بصورعنصریّه و بعدازآن بصور جمادیّهٔ معدنیّه و بعدازآن بصور نباتیّه نامیه وبعدازآن بصورحیوانیّه وبعدازآن بصورانسانیه. ومعلوم‌است که درجمیع این مراتب هرمرتبهٔ لاحقه دارای مرتبهٔ سابقه است نه بطوریکه صاحب اجزائی‌باشد که یک جزء اوازمرتبه سابقه ویک جزء ازمرتبهٔ لاحقه باشد بلکه بوحدتهاکلّ اشیاء مادون خود است. چنانچه انسان که حقیقت وی نفس ناطقه اوست. زیرا که شیئیت شیء بصورت است نه بمادّه چنانچه از بیانات سابقه معلوم شد، زیراکه شیئیت شیء بفعلیّت آن شیء است نه‌بقوّیت وی. مثلاً نطفهٔ انسان که بالقوّه انسان است حقیقةً انسان نباشد بلکه وقتی انسان باشدکه صورت انسانیّت که عبارت از نفس ناطقه است

دراو بالفعل باشد . پس این حقیقت انسانیّه بایستی دارای مراتب مادون خود از حیوانیّت ونباتیت وجمادیت وعنصریت وهیولویّت کلاً بوده باشد باآنکه حقیقتی است بسیطه . ودانسته شد که هر مرتبهٔ سابقه ظلّ مرتبهٔ لاحقه است ومثل نفس انسانیّه نسبت بمراتب مادون وی مثل شخص است نسبت بمرایای متقابلهٔ متعاکسه که بترتیب در همهٔ آنها ظهور نماید [یعنی اولا مثلاً [1] ظهور نماید] درمرآتی اخضر وبتوسط آن اخضر دراصفر و بتوسط هردو در ازرق وهکذا . وظاهر است که هریک از ظهورات وی را حکمی علیحده بحسب الوان مخصوصه غیر ازحکم دیگری بوده باشد . واز اینجهة است که این مراتب ظهورات نفس باختلاف نشأت صاحب احکام متخالفه‌اند که مرتبهٔ از او را هیولی گوئیم ومرتبهٔ را صورت عنصریّه ومرتبهٔ را صورت جمادیّه ومرتبهٔ را صورت نباتیّه و مرتبهٔ را صورت حیوانیّه و مرتبهٔ را صورت انسانیّه . و چون نیک نظر کنیم درجمیع این مراتب غیرازنفس چیزیرا مشاهده نکنیم .

هرلحظه بشکلی بت عیّار برآمد دل برد و نهان شد .

وازاین جهة حقیقت نفس برجاهلین وی مخفی است چنانچه درآن مرایای ملوّنه بالوان مختلفه غیرازآن شخص چیزی مترائی نشود و بحسب الوان مرایا حقیقت آن شخص از رائی مستور ماند . و از این جهة است که جمیع افعالیکه ازمراتب وجود انسانی بحسب خصوصیّت هرمرتبه ظاهرشود حقیقةً نسبت بنفس داده شود . چنانچه گوئی من رفتم ومن آمدم ومن خوردم و من شنیدم و من گفتم و من فهمیدم . با اینکه رفتن وآمدن از لوازم نشأ جسمیّت است وفهمیدن ازلوازم نشاء انسانیت وهکذا .

وازاین بیانات معلوم شد که بدن وقوای وی ظلّ وظهورنفس است ونفس است که متجلّی ومترائی وظاهردرمجالی ومرایا ومظاهراست . وهرگاه حقیقت این مطلب را دریافتی این را مرقاة معرفت باری توانی نمود که همچنانکه نفس ظاهر است در جمیع مراتب مادون خود و متحوّل در این احوال بدون بینونت عُزلی حق جلّ وعلا

(۱) آنچه مابین قلاب است در حاشیه آمده است .

متجلّی وظاهراست در تمام موجودات بدون اثنینیّت و تبائن عزلی. « فافهم هذا و کن الشاکرین » .

(بل بالنّفس النّاطقة) الکمالیّة فانّها اذا تحقّقت بمظهریّة الاسم الجامع.

باتّفاق اهل عرفان ، الله اسم جامع است و دار او محیط بر کلّ اسماء است چنانچه سایر اسماء درتحت حیطه او ، و جهات و شئون اویند وهراسمی چون اقتضای مظهری می کند وطالب مرآتی است که دراو بجلوه نماید چنانچه اسم رحمن که بجامع اسماء کلیّه است بنحو اجمال وبساطت مظهر او عقل اوّل است که دارای کلّ مظاهر اسماء است بنحو اجمال و کلیّت. وبعد از آن اسم رحیم که مظهر او نفس کلیّه است که دارای کل مظاهر اسماء است بنحو کلیّت وتفصیل . وهکذا هراسمی را مظهری است خاص ، مناسب با وی که در آن مظهر جلوه وظهور دارد و خود اسم بمنزلهٔ روح است وآن مظهر بمنزلهٔ بدن . وبعبارة اخری او ربّ است وآن مظهر مربوب . پس تمام اسماء را مظهری لازم است الّا ممتنعات را .

ممتنع بردومعنی اطلاق شود یکی ممتنعات فرضیّه که عینی و حقیقتی ندارند مثل شریک باری چنانچه محی الدّین فرماید: «لفظ ظهر تحته العدم المحض». و فی الحقیقة از ترکیبات و تصرّفات متخیّله است که پس از تصوّر باری و شریک در ممکنات ترکیب کرده واورا شریک باری نامیده .

و یکی دیگر اسمائی که طالب غیب مطلقند وفرار وتأبّی از ظهور درعالم شهادت دارند . پس اینهارا عین ثابت وحقیقتی هست ومراد از ممتنعاتی که مظهر ندارند ومذکور شد این قسم ثانی است .

وازجمله اسمائی که طالب مظهر است اسم جامع است که الله عبارت ازاوست چنانچه گفته شد ومظهر او انسان کامل است .

وباید دانسته شود که نفس ناطقه در بدو فطرت قوّهٔ محضه است و از این جهة اورا در این مرتبه بلسان حکما عقل هیولانی نامند بجهة تشبیه بهیولای اولی دراینکه

همچنانکه هیولای اولی قوّهٔ محضه وخالی از جمیع صورت است ، نفس ناطقه هم در این مرتبه خالی از جمیع صور علمیّه است و فعلیّت وی بواسطه صور علمیّه است . وهمچنانکه حقیقت اشیاء مادیّه بصور آنهاست نه بمواد، چنانچه گفته‌اند : شیئیت شیء بصورت است نه بماده، همچنین حقیقت نفس ناطقه بصور علمیّه است . پس نفس ناطقه نباشد مگر صور معقوله . ولی نفس ناطقه را دوقوّه است : یکی را قوّهٔ نظریّه ودیگری را قوّهٔ عملیّه نامند . وپس از حصول صور معقوله نفس بحدّ کمال رسیده است در قوّهٔ نظریّه . وکمال وی بطور أطلاق موقوف است برتکمیل قوّهٔ عملیّه نیز بتهذیب ظاهر و باطن چنانچه سابقا اشاره بدان شد . و این نفس ناطقه کامله با اینکه در بدو فطرت مظهر جامع است ، جمیع اسماء دراو بالفعل ظهور ندارد . ولی بالقوّه مظهریّت جامعه در او متحقّق است وپس ازخروج ازقوّه بسوی فعل ، جمیع آثاریکه بر الله مترتّب است بطور اصالت براومترتّب شود ، نیزبطور ظلیّت وتبعیّت . چنانچه درحدیث قدسی فرماید: عبدی اطعنی حتّی اجعلک مثلی اه» . پس نفس را دراین مقام مظهریّت است ازبرای صفت خلّاقیّت وهرگونه تصرّفی که بخواهد دروجود کند می‌تواند مثل استنطاق حصی ونظایر وی ازمعجزات .

و بجهة تقریب و تصویر مطلب گوئیم که نفس ناقصه را با کمال نقص و قصوری که هست اقتدار است براینکه در مرتبهٔ عاقله معنای کلّی را تصوّر نموده وی را تنزّل داده در مقام واهمهٔ معنای جزئی گرداند و از آنجا تنزّل داده در خیال صورت جزئی پوشاند ، وازآنجا تنزّل داده درحسّ مشترك مشهود گرداند ، وازآنجا تنزل داده درصورت لفظیّه موجود گرداند . پس معلوم شدکه بدین ترتیب نفس را قدرت برایجاد شیء درخارج حاصل است . « ولقد علمتم النشاة الاولیٰ فلولا تذکّرون » .

ای ولقدعلمتموا النشاة الاولیٰ الالٰهیّة الربّانیّة الخلاقیّة فی انفسکم بالعلم البسیط الاجمالی الافرادی فلولا تذکّرون حتّیٰ تعلموها بالعلم الترکیبیّ التّفصیلیّ لکی ترتقوا الیٰ معارج الایمان والیقین .

پس چه استبعاد است که نفس را از استکمال بدین ترتیب اقتدار برایجاد اشیاء درخارج بوده باشد چنانچه ازحضرت رضا سلام‌الله علیه حکایت شیرشادروان ماثور ومشهود است.

کان التّروص (۱) من بعض حقائقها الـلّازمة فیظهر فی صور کثیرة من غیر تقیّد و انحصار فتصدق تلک الصّور علیها و تتصادق لاتّحاد عینها کما تتعدد لاختلاف صورها.

از بیانات سابقه معلوم شد که نسبت بدن بسوی نفس نسبت عکس است بسوی عاکس وبعدازاستکمال نفس ظهورعکس بسته باقتدار اوست وقبض و بسطش بدست اوست چنانچه هرگاه شخصی بخواهد مواجه با مرآتی شود که دراو ظهور نماید باختیار اوست وهرگاه بخواهد ظاهرنباشد روی از آن مرآة بگرداند و حالت اولی را بسط و ثانیه را قبض نامند. همچنین نفس هرگاه بخواهد که درعالم ملک و شهادت ظهوری داشته باشد بدن را افاضه نماید. وهرگاه نخواهد ننماید. واین عبارت از قبض و بسط اوست. همچنانکه یک شخص می‌تواند درمرایای متکثّره ظهورنماید همچنین نفس ناطقه هم می‌تواند درابدان متکثّره جلوه نماید. پس این صور متکثّره صادقند برآن نفس ناطقه و بریکدیگربجهة اتّحاد درحقیقتی که دارند ومتعدّدند بجهة اختلاف درصورتیکه دارند. وازفروع این مسئله است مسئله طی الارض که نفس کامله می‌تواند ظهور بدنی خود را درمکانی از امکنه قبض نموده و درمکانی دیگر ـ سواء کان قریبا ام بعیدا ـ بسط نماید وظاهر است که این قبض و بسط را زمانی متخلّل نباشدیعنی زمانی فیمابینش نباشد.

ولذا قیل فی ادریس علیه السلام انّه هو الیاس المرسل الی بعلبک لا بمعنی انّ العین خلع الصّورة الادریسیّة ولبست الصّورة الالیاسیّة و الّا کان قولاً بالتّناسخ بل بمعنی انّ هویّة ادریس مع کونها قائمة فی أنیّته و صورته فی السّماء الرّابعة، ظهرت

(۱) اکتروجن (حاشیه). التروض (تصحیح قیاسی)

وتعيّنت فى انيّة الياس الباقى [الى[1]] الان فتكون من حيث العين والحقيقة واحدا ومن حيث التعيّن الصورى اثنين .

بیانش این است که نفس از بدن گسسته هرگاه ثانیا ببدنی پیوندد آنرا تناسخ نامند وتناسخرا ببراهین قطعیّه ابطال کرده‌اند . وازجمله براهین یکی این است که ترقیات نفس دراین نشأ بطور استکمال است و خروج ازقوّه بسوی فعل ، چنانچه مفصّلا بیان شد . وازاین جهة گفته‌اندکون درترقّی است پس عین نطفهٔ انسانیّت پس از ترقیّات نفس ناطقه گشته . وچون هرمرتبه لاحقه دارای مرتبهٔ سابقه است بنحوظلیّت ، ومعلوم است که نسبت ظل وذی ظل به بینونت و مغایرت مطلقه نیست ، بلکه متّحدند بضرب من الاتّحاد . واز این جهة است که جمیع افعال و آثاریکه از مراتب مادون نفس مجرّده بروزوظهور می کند حقیقةً منسوب بسوی نفس است . پس نفس دارای مرتبهٔ جمادیّت ونباتیّت وحیوانیّت وانسانیّت است بوحدتها . امّا این دارائیت بردو نحو است : یکی بحسب مراتب ویکی درمقام اعلی . امّا بحسب مراتب دارای هرمرتبه ایست بعین همان مرتبه بدون کمال و نقصان . وامّا بحسب مقام اعلی دارای تمام مراتب است بنحو اعلی واشرف ؛ زیرا که معطی شیء فاقدآن شیء نتواند بود . پس نفس مع بساطتها ووحدتها بحسب مقامها الاعلی بعین‌ذات خویش دارای کلّ مراتب مادون است . ودراین ترقیّات درقوس صعود و عروج است . و معلوم است که نفس مستکمله که قوای او بفعلیّت منجرّ شده و واقع درقوس صعود است ثانیاً تنزّل بسوی عالم ادنی وقوبیّت بروی محال است . ونفس در قوس نزول اگرچه با این‌نفس صعودی بوجهی متّحدند ولی چون از فعلیّت بسوی نقصان متحرّك است که ازلوازم تجلیّات الهیّه است لابدّ است از نزول بسوی ادنی المراتب که هیولای اولی است و نزول بسوی قوبیّت غیر از نزول پس از فعلیّت است ازاین جهة است که اوّل جایزاست وثانی محال . چنانچه محی‌الدّین عربی قدّس سرّه درمثال نزولی و صعودی می‌گوید : اوّل مسمّی است بغیب امکانی و ثانی

(۱) آنچه درقلاب است در حاشیه آمده.

مسمّی است بغیب محالی . بجهة آنکه آنچه درمثال نزولی است تنزّل بسوی عالم جسمانی ممکن است از برای او . بخلاف مثال صعودی که رجوع آنچه در اوست بسوی عالم جسمانی محال است . وسرّش همین است که امریکه از قوّه به فعلیّت رسید فعلیّت از او سلب نشود ، و ثانیاً قوّه نگردد . و از این مطلب تعبیر کنند عرفا باینکه « لاتکرار فی التجلّی » . گرچه این عبارت غیرازاین مطلب را هم شامل است . پس اینکه گویند عین ادریس است بنحو تناسخ نباشد . که ادریس انیّت و وجود خود را خلع نموده بتعیّن الیاسی درآید . بلکه با اینکه حافظ مقام خود است و متعیّن بتعیّن خویش در این نشأه جلوه وظهور نماید . وآن جلوه وظهور لازم نیست مشابه باآن صورت اوّلیهٔ ادریسیهٔ باشد . بلکه بهرصورتیکه بخواهد می‌تواند درآید . و این تجلّی و ظهور را اظلال نامند . پس بحسب عین وحقیقیت الیاس وادریس یک حقیقت باشند وازحیث تعیّن صوری مختلف واثنین .

کجبرئیل ومیکائیل وعزرائیل یظهرون فی الان الواحد فی مائه الف مکان بصور شتّی کلها قائمة بهم . وکذلک ارواح الکمل کما یروی عن قضیب البان الموصلی «رحمه‌الله» انّه کانَ یُری فی زمان واحد فی مجالس متعددة مشتغلاً فی « کلٍّ منها بامرغیر ما» فی الآخر. ولمّا لم یسع هذا الحدیث اوهام المتوغلین(۱) فی الزمان والمکان تلقّوه بالرّد والعناد ، وحکموا علیه بالبطلان والفساد . واما الذین مُنحوا التوفیق بالنّجاة من هذا المضیق ، فلمّا راوه متعالیات عن الزمان والمکان ، علموا انّ نسبة جمیع الازمنة والامکنة الیه نسبة واحدة متساویة فجوزوا ظهوره فی کل زمان وکل مکان بایّ شأن شاء و بایّ صورة اراد .

تمثیل اذا انطبعت صورة واحدة جزئیة فی مرایا متکثّرة متعددة مختلفة بالکبر والصغر والطول والقصر والاستواء والانحناء والتحدیب والتقعیر وغیر ذلک من الاختلافات ، فلاشکّ انّها تکثّر المرایا واختلف انطباعاتها بحسب اختلافاتها وانّ هذا التکثّر غیر قادحٍ فی وحدتها . والظهور بحسب کل واحدة من تلک المرایا غیر مانع لها ان یظهر

(۱) خارج ازمتن + سطمورة .

بحسب سائرها ، فالواحد الحق سبحانه ولله (١) المثل الاعلى بمنزلة الصّورة الواحدة والماهيّات بمنزلة المرايا المتكثّرة المختلفة(٢) باستعداداتها ، فهو سبحانه فى كلّ عين عين بحسبها من غير تكثر و تغيّر فى ذاته المقدسة ومن غير ان يمنعه الظّهور باحكام بعضها عن الظّهور باحكام سائرها كما عرفته فى المثال المذكور فى حدته تعالى .

باید دانسته شود که جبرئیل حقیقتی است کلیّه ؛ یعنی موجوداست بوجود سعهٔ انبساطی که درلسان حکماء تعبیر کنند از او بعقل فعّال وعقل فعال عقلی است محیط و کلی و متصرّف درعوالم مادون خود که از آنجمله تمام عالم ناسوت وجسمانیست واز آنجا که معطی شیء فاقد شيء نیست دارای کلّ اشیاء مادون خوداست ، بلکه او بمنزلهٔ روح است واین اشیاء بمنزلهٔ بدن وهمهٔ این موجودات مادون ظهورات وتجلیّات واظلال و انوار اویند و او راست اقتدار براینکه بهرصورتیکه بخواهد ظهور وجلوه نماید بحسب مناسباتیکه درمقامات مخصوصه متحقّق شود چنانچه کرارا بصورت دحیهٔ کلبی ظاهر و متصوّر شده ازبرای پیغمبرما صلّی الله علیه وآله وی حامل اسرار وعلوم است که القا می کند بصور الفاظ بسوی انبیاء و یا القا می کند بصور معنویّه در قلوب اولیاء و سایر ارباب عقول ؛ ومیکائیل ایضا ملکی است مانند جبرئیل متحقّق بهمان حقیقت کلیه که حامل ارزاق خلائق است و هرحقّی را بذی حق میرساند. وعزرائیل ملکی است که قابض ارواح است .

وتحقیق این است که حقائق این املاك همان عقول مجرّده است که حکما قائلند ، یا ظهورات الهیّه که عرفا گویند. وچون فیوضات الهیّه بعضی ازآنها بلا توسّط واسطة بقابلیّات وقوابل می‌رسد و این عبارتست از آن وجه خاصی که هریک از موجودات را نسبت بحق ثابت و موجود است چنانچه در این روایت اشاره بدان شده که «لی مع الله وقت لایسعنی فیه نبیّ مرسل ولا ملك مقرّب» وازاین قبیل است احادیث قدسیّه یعنی بلاتوسّط ملك فائض برقلب پیغمبر صلّی الله علیه وآله شده و بعض فیوضات الله را

(١) خارج از متن + له

(٢) خارج از متن + فی

لابدّ است از واسطه که بتوسّط وی از حق بخلق رسیده مستفیض گردند واز آن وسائط در لسان شرع بملائکه تعبیر شده و چون فیوضات الهیّه برحسب قوابل مختلفه ، مختلفه است ، پس واسطه هرفیضی دون دیگری است و از این جهة از هریک از آن وسائط باسمی غیراسم دیگری تعبیر کنند چون جبرئیل و میکائیل و عزرائیل وامثال اینها . وگاه باشد ازیک ملک باسماء متعدّده ، بعبارات مختلفه تعبیر کنند ، چنانچه عقل اول را گاهی بروح وگاهی بنوروگاهی بلوح وگاهی بقلم وگاهی بامّ الکتاب تعبیر کرده‌اند.

لمّا کان الواجب تعالی عند جمهور المتکلّمین حقیقة موجودة بوجود خاصّ وعند شیخهم (۱) والحکماء وجوداخاصا احتاجوا فی اثبات وحدانیّته و نفی الشّریک عنه الی حجج و براهین ، کما اوردوها فی کتبهم . وامّا الصّوفیّة القائلون بوحدة الوجود . فلمّا ظهرعندهم انّ حقیقة الواجب [تعالی] هوالوجود المطلق لم یحتاجوا الی اقامة الدّلیل علی توحیده ونفی‌الشریک عنه فانّه لایمکن ان یتوهّم اثنینیّة ولاتعدّد من غیر ان یعتبر فیه تعیّن‌وتقیّد، فکلّ ما یشاهد ویتخیّل اویتعقّل من‌المتعدّد فهوالموجود اوالوجودالاضافی لا المطلق نعم یقابله العدم و «هولیس» بشیء .

مذهب حکمای اشراقیّین و متکلّمین درحقیقت واجب‌الوجوداین‌است که ویرا ماهیّتی است مجهول الکنه چنانچه ممکنات را ماهیّاتیست معلومه . پس درنزد این دو طائفه وجود واجب الوجود زاید است برماهیّت وی مانند ممکنات وفرق واجب با ممکن‌اینست که وجود واجب مقتضای ذات اوست ووجود ممکن مقتضای ذاتش‌نیست بلکه مقتضای‌غیراست که مبدء وعلّت اوست وچون تخلّف مابالذّات محال است پس وجود ازبرای ماهیّتش واجب و ضروریّ الثّبوت است . ولیکن خیلی غریب است که با وجوداینکه بالاتّفاق گویند ماهیّت من حیث هی قبل الوجود لاشیء محض است و محال است ویرا طلبی و اقتضائی بوده باشد پس چگونه می‌تواند وجود واجب الوجود مقتضای ماهیّتش باشد. «اللّهم الّا ان یقال» که مرادشان از وجود مفهوم عامّ بدیهی

---

۱ - خارج ازمتن + الاشعری.

است که ازاو انتزاع شده حمل براو می‌شود. وماهیّت باعتبار کونها فی‌الخارج که تعبیر از او بهویّت کنند مقتضی حمل این وجود باشد بروی.

ودر نزد حکمای مشّائین وصوفیّه حقیقت واجب وجود محض است بلاماهیّت یعنی فرد وحقیقت وجود بمفهوم عامّ بدیهی وحصص وی. وفرق مابین مشّائین وصوفیّه این است که مشّائین افراد وجود را حقایق متباینه بالذّات می‌دانند و بنابراین حقیقت واجب فردی از افراد وجود خواهد بود که مباین است با سایرافراد بالذّات؛ ووی وجودیست قائم بالذّات مستغنی از علّت و از این جهة است که اورا واجب الوجود می‌گویند بخلاف وجودات ممکنه که قائم بغیرند و محتاج بعلّت که اگرعلّتی نباشد آنها معدوم باشند. وصوفیّه افراد وجود درنزدآنها حقائق متبائنه نباشند بلکه تماما از سنخ واحد واصل فاردند وفرق میانه واجب وممکن این است که وجود واجب اصل است و وجودات ممکنه‌فروعات، پس حقیقت واجب حقیقت وجود مطلق باشد. وعندالتّحقیق وجود را درنزد این طایفه یک فرد بیشتر نباشد و همان حقیقت واجب است و باقی وجودات اظلال وعکوس ونمایشات وحکایات وظهورات وی باشند نه حقائق متاصّله چنانچه توضیح خواهد شد. و چونکه در نزد اشراقیّین و متکلّمین حقیقت واجب ماهیّتی از ماهیّات است و ماهیّت فی حدّ ذاتها ابای از تکثّر افراد ندارد پس تعدّد واجب متصوّر باشد و از این جهة دراثبات وحدت وی محتاج بسوی دلیل و برهانند. و همچنین درنزد مشّائین چون حقیقت واجب وجود خاصّ وفردی ازافراد وجود مطلق است وافراد وجود متبائن ازیکدیگر پس‌حقیقت واجب ابای ازتعدّد ندارد یعنی‌تصوّر می‌توان کرد که معدودی ازافراد وجود واجب باشند ولهذا این طایفه هم درتوحید محتاج بسوی برهان و دلیلند چنانچه درکتب ایشان مذکور است و یکی ازآن براهین برهان فرجه است که مستفاد از اخبارائمّه اطهار «صلوات الله علیهم اجمعین» است.

وبیانش اینکه اگرواجب‌الوجود متعدّد باشد لابدّ دروجوب وجود باهم‌شریکند و محتاجند بما به الامتیازی که بدان تعدّد واثنینیّت تحقّق پذیرد پس لازم آید که ذات

واجب مرکّب باشد ازمابه‌الاشتراك ومابه‌الامتیاز، وترکیب مستلزم امکان است، زیرا که هرمرکّبی محتاج بسوی اجزاء است دروجود ومتقوّم بدانها «هذاخلفٌ» وشبههٌ این گونه که معروف ومشهوراست وارد براین برهان است.

وصورت آن شبهه این است که چه ضرر دارد دو واجب الواجب باشند متباین بتمام ذات که اشتراکی باهم نداشته باشند مگر در مفهوم وجوب وجود که عرضی است نسبت بآنها و منتزع از حاقّ ذات هردو، پس ترکیب از مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراك لازم نیاید، زیراکه مابه‌الاشتراك خارج از ذات هردواست. و بنابر مذهب متکلّمین و مشّائین جواب ازاین شبهه خیلی سخت ودشواراست وازجهة اینکه ابن کمونه این شبهه‌را القاکرده وجوابی ازاو نداده مسمّی شده است درنزد بعضی بافتخارالشّیاطین.

ووجه اشکال درجواب این‌است که چون درنزد متکلّمین ومشّائین ممکن‌است ازحقائق متباینه بماهی متباینه مفهوم واحدی انتزاع کردن چنانچه ازشمس‌وسراج که دو حقیقت مختلفند مفهوم ضوء که معنای واحد است انتزاع توان نمود و ازاین جهة از دو حقیقت واجب الوجود که هیچ اشتراکی درواقع ندارند مفهوم وجوب وجود را انتزاع می‌توان کرد ولهذا از جواب این شبهه عاجز مانده‌اند.

ولی تحقیق این است که مفهوم واحد از حقائق متبائنه که هیچ اشتراکی در واقع باهم‌ندارند انتزاع نمی‌توان نمود پس هرگاه مفهوم واحدی از اشیاء متعدّده انتزاع شود کشف ازاین کند که مابه‌الاشتراکی در ذات آن اشیاء متعدّده موجود است پس‌ازانتزاع مفهوم وجوب وجود ازحاقّ حقیقت دوواجب الوجودلازم آید که‌مابه‌الاشتراك درذات آن دوموجود باشد ومابه‌الاشتراك (که) درذات موجود شد لابدّ است ازمابه‌الامتیازی درذات، پس‌لازم‌آید ترکیب درذات وبرهان تمام شود وشبهه جواب داده.

وامّا درنزد صوفیّه چون حقیقت واجب حقیقت وجود مطلق است که عبارت از صرف وجود است وصرف شیء «لایتثنّی ولا یتکرّر». پس‌تعدّد درحقیقت واجب متصوّرنباشد، واین شبهه بهیچ‌وجه متوجّه نگردد تامحتاج بجواب باشد چنانچه مصنّف اشاره بدان خواهد کرد.

ثم انّ للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته وهي اعتباره من حيث هوهو و [1] هي ليس بهذاالاعتبار نعتا للواحد بل عينه وهي المراد عندالمحقّقين بالاحدية الذّاتيّة .

بعداز آنکه دانسته شد حقیقت واجب الوجود وجود مطلق وصرف وجوداست وصرف وجود عبارت‌است ازوجود «من‌حیث هوهو» بدون ملاحظه امری غیر ازحقیقت وی. ودانسته‌شد که «صرف‌الشيء لایتثنی ولایتکرّر» . پس درحقیقت، واجب که عبارت ازوجوب صرف است، واحداست با قطع نظراز اغیار وامورخارجه ازوی . پس این وحدت زائد بر ذات وی نتواند بود ؛ زیرا که با قطع نظر از جمیع امورخارجه از وی وحدت از برای او ثابت است . پس این وحدت عین ذات وی است . ولیکن باید دانسته شود که هرگاه وجود مطلق را « من حیث هو هو » ملاحظه کنند بدون ملاحظه وحدت وصرافت، او را هویّت ساریه نامند . و اگرملاحظهٔ وحدت کنند ، احدیت ذاتیه و مقام احدیت نامند ، چنانچه مصنف قدس سره بیان کند .

و منها ينتشي [2] الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور ، اعنى العدديتين وهى اذا اعتبرت مع ثبوتها سميّت واحدية .

باید دانسته شود که وحدت بردوقسم‌است : وحدت عددیه، ووحدت حقیقیّه . امّا وحدت عددیّه‌عبارت‌است ازچیزیکه منشاء اعداداست وتمام مراتب اعداد متألف از وی است و از تکرر وی . واین وحدت منافات باکثرت ندارد، یعنی این وحدت در واحدی متحقق است که آن واحد ابای ازکثرت و انقسام ندارد چنانچه «عشرةٌ واحدةٌ» می‌توان گفت یعنی عشره با اینکه واحد است یعنی یک عشره است ده است. واین وحدت را وحدت عددیّه‌گویند بجهة آنکه منشاء تالّف اعداد است و در مقابل عدد ذکرشود یا درزمرهٔ عدد علی اختلاف. ووحدت حقیقیّه متابّی ازکثرت وانقسام

---

(۱) حاشیه + وبهذا الاعتبار ليست نعتاً.

(۲) خارج ازمتن + ينفشي.

است، یعنی چیزیکه واحد است باین وحدت باید بهیچوجه قبول تجزیه وانقسام نکند چون عقل و نفس و نقطه. و بعبارة اخری این واحدرا بسیط گویند یعنی «مالاجزء له». واین وحدت حقیقیّه نیز بردو قسم است وحدت حقّه حقیقیّه ووحدت حقیقیّه ظلیّه. امّا وحدت حقّه حقیقیّه عبارت است از وحدتی که عین ذات واحد است نه صفت زائده برذات چون وحدت وجود مطلق یعنی واجب الوجود که علاوه برآنکه منافی با کثرت نیست کثرت محقّق وی است بطوریکه منافات باآنچه گفته شد دراوّل این بیان نداشته باشد وآن تنافی وحدت حقیقیّه است با کثرت .

وتصوراین مطلب چنان است که درتعیّن دانسته شد، یعنی همچنانکه تعیّن عین وجود مطلق است ومنافاة باهیچ تعیّنی ازتعیّنات ندارد یعنی باآنکه درحدّ ذات متعیّن است متجلّی وظاهر درجمیع تعیّنات است، همین‌طور ذات وجود مطلق با اینکه در حدّ ذات واحداست متجلّی وظاهردرتمام وحداتست. وبیان‌اوضح، همچنانکه‌ذات‌وجود مطلق متعیّن بذات خویش منشاء جمیع تعیّنات است و تمام تعیّنات اطوار و شئون‌آن تعیّن مطلق است، همچنین ذات وجود مطلق که واحد بنفس ذات است منشاء جمیع وحداتست یعنی تمام وحدات ظهورات وحدت اوست. وبعبارة اخری وجود مطلق اگر فاقد باشد وجودی ازوجودات را لازم‌آید دراوترکیب ازوجدان وفقدان ومع ذلک از فقدان لازم‌آید محدودیّت وازمحدودیّت برانگیخته گردد ماهیّت، ولازم‌آید ترکیب ازوجود وماهیّت . وظاهراست که ترکیب با بساطت ذات وصرافت وجود و اطلاق وی منافیست . پس بوحدته دارای کلّ وجودات است . پس معلوم شد که درعین وحدت دارای کثرت است .

وامّا وحدت حقیقیّه ظلّیه عبارت ازفیض اوست که‌آن‌را فیض مقدّس ونفس رحمانی وحقّ مخلوق‌به و وجود منبسط و امثال اینها نامند . وظاهر است که ظلّ شیء برشاکله همان شیء است یعنی همان نحو وحدتی که جامع کثرت بود در وجود مطلق بنحو اصالت درفیض او متحقّق است بنحو تبعیّت وظلّیت پس ظلّ اوهمچون او با

وحدت ذات جامع کثرت است وچنانچه دراصل دانسته باشد که کثرت محقق وحدت بود درفرع همچنین‌است. وچنانچه وحدت عددی که درمقابل احدیّت ذاتیّه ذکرشود ناشی ازاحدیّت ذاتیه است همچنین است کثرت و هردو ثابت شوند درمقام واحدیّت چنانچه مصنّف ذکرکرده.

قوله وهی اذا اعتبر الـخ بدانکه ذات وجود مطلق را هرگاه ملاحظه کنی «من حیث هی هی» او را هویّت ساریه گویند باعتبار سریانش دراشیاء، واحدیّت ذاتیّه نامند، باعتبار صرافت و بساطت ذات بطوریکه مفهوم زایدی در او اعتبار نشود بلکه نفس ذات ملحوظ باشد و او را واحدیّت نامند، باعتبار صدق مفاهیم اسماء وصفات که من حیث المفهومیّه مغایر با ذاتند ومن حیث الوجود عین وی و اورا احدیت نامند نه احدیّت ذاتیّه در مقابل این واحدیّت یعنی این احدیّت در مقابل واحدیّت است هرگاه ملاحظه شود با انتفاء جمیع اعتبارات زایده برذات حتّی مفاهیم اسماء وصفات وفرق میان این احدیّت وآحدیّت ذاتیّه این است که این احدیّت اخذ وجود است بشرط لایعنی بشرط عدم اعتبارات زائده برذات واحدیّت ذاتیّه اخذ وجود است لابشرط یعنی لابشرط اعتبارات زائده برذات «فافرق بینهما لکی لایختلط علیک الامر فی بعض البیانات».

القول الکلّی فی صفاته سبحانه. ذهبت الاشاعرة الی انّ الله سبحانه صفات موجودة قدیمة زائدة علی ذاته، فهوعالم بعلم، قادر بقدرة، مرید بارادة. وعلی هذاالقیاس. وذهب الحکماء الی انّ صفاته سبحانه عین ذاته، لا بمعنی انّ هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقیقة، بل بمعنی انّ ذاته تعالی یترتب علیه ما یترتب علی ذات وصفة معاً. مثلاً ذاتک لیست کافیة فی انکشاف الاشیاء علیک بل تحتاج فی ذلک الی صفة العلم التی تقوم[1] علیک[2]، بخلاف ذاته تعالی فانّه لایحتاج فی انکشاف الاشیاء وظهورها علیه الی صفة

(۱) خارج از متن + یقوم.

(۲) ن.ل + بکه.

تقوم به ، بل المفهومات (۱) باسرها منكشفة (۲) عليه لاجل ذاته . فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم . وكذا الحال فى القدرة . فان ذاته مؤثرة بنفسها ، لابصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا ، فهى بهذا الاعتبار قدرة . وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة ، متغائرة بالاعتبار والمفهوم .

اشاعره که عبارت از اتباع شیخ ابوالحسن اشعری‌اند قائلند باینکه ذات حق متّصف است بصفات ثبوتیّه ثمانیه ازقبیل علم وقدرت وحیات واراده وکلام وسمع و بصر. واین‌صفات را اموری دانند زائد برذات مانند سواد نسبت بجسم یعنی چنانچه جسم موصوف است بصفت سواد و سواد امری است زائد برنفس جسمیّت، همچنین واجب‌الوجود متّصف‌است بصفات کمال، وآن صفات‌اموری هستند زاید برنفس‌ذات وی وبملاحظهٔ اینکه لازم نیاید بودن واجب الوجود محلّ ازبرای حوادث این صفات زائده را قدیم‌دانند، ولهذا معتزله که اتباع واصل ابن عطا بوده‌اند الزام‌کرده‌اند اشاعره را بقول بقدماء ثمانیه یا تسعه که منافی با توحید است. و خودشان یعنی معتزله درصفات واجب قائل‌شده‌اند به‌نیابت، یعنی‌ذات واجب‌الوجود نائب‌است‌ازصفات، یعنی‌آثاریکه برغیر واجب‌الوجودمترتّب‌شودبتوسّط صفات، برذات‌واجب‌الوجود، مترتّب‌شودبدون توسّط‌صفات. وازاین‌جهة‌است که‌درصفات واجب گویند: «خذالغایات ودع‌المبادی». یعنی مثلا هرگاه‌گوئی واجب الوجود رحیم‌است مقصود اثبات صفت رحمت نیست از برای او که بمعنی رقّت قلب است زیراکه منافی باوجوب وجوداست، بلکه مراد اثبات اثر وغایت رحمت‌است، یعنی معامله می‌کند با عباد نوع معامله رحیم با مرحوم ازعنایات والطاف نسبت باو. ومثل علم‌که مقصود از او اثبات صورت ذهنیّه نیست از برای واجب الوجود بلکه اثبات اثراوست که انکشاف اشیاء است در نزد واجب الوجود . وهکذا فی سائرالصّفات. ومصنّف دربیان اقوال معتزله را اسم نبرده ومذهبشان را که فی الحقیقه نفی صفات است از ذات واجب‌الوجود نسبت بحکماء داده واگر بخواهیم این

(۱) خارج ازمتن + المعلومات.
(۲) خارج ازمتن + مکشوفة.

نسبت را تصحیح کنیم و مطلب را بمذهب حکما تأویل نمائیم مذهب معتزله متروک خواهد ماند .

وتحقیق مذهب حکما این است که نفی صفات از حق نکنند وذات را نائب از صفات ندانند بلکه صفات کمالیّه را تماما برای ذات حق ثابت کنند ولی زاید بر ذات وی ندانند بلکه گویند ذات او عین حقیقت کلّ صفات است بوحدة وبساطت، نه‌بنحو ترکیب. یعنی کلّه علمٌ وکلّه قدّرة وکلّه حیوةٌ وکذا فی سائرالصّفات. ودراین باب متمسکند بادلّهٔ که بدان عینیّت صفات را از برای ذات ثابت کنند و این مذهب با مذهب صوفیّه که مصنّف ذکرخواهدکرد ازاین‌جهة چندان فرق ندارد. وراه‌تصویر این مذهب این است که ذات حق را مع بساطته ووحدته چون ملاحظه کنیم با قطع‌نظر از همه چیز دارای صفات یابیم. پس آن صفات خارج از ذات وی نباشد یعنی مفاهیم صفات ازذات بحث انتزاع شوند وواضح‌است که ذات واحده مصداق مفاهیم متعدّده بجهة واحده تواند بود مانند شخص‌انسانی مثلا که هم‌معلوم‌است از برای حقّ هم مقدور یعنی بقدرت واختیارایجاد شده ونتواند گفت که دراوجهتی است که بآن جهة معلوم‌است وجهتی دیگر که دراوجهة مقدور والّا علم‌وقدرت عموم نخواهدداشت؛زیراکه‌آن‌جهتی که معلوم است غیرمقدور خواهد بود وآن جهتی که مقدور است غیرمعلوم . پس معلوم شدکه مفاهیم متعدده را از ذات واحده انتزاع توان نمود . پس ذات حق با بساطت ووحدت منشاء مفاهیم صفات کمال است . پس دراوجهتی نباشدکه بدان جهة عالم بود، وجهتی که بدان جهة قادر . بلکه ذاتش بنفسها علم وقدرت است . پس حکما نفی صفات نکرده وذات را نائب ازصفات ندانسته‌اند . که اگر چنان بودی ، اطلاق صفات بدو نکردندی مگر بمجاز ، و بابی علیحده عنوان نکردندی از برای صفات .

واما الصوفیة ، فذهبوا الی انّ صفاته سبحانه و تعالی عین ذاته بحسب (١) الوجود

(١) خارج از متن : باعتبار.

وغیرها بحسب التعقّل . قال الشیخ العربی ره : قوم ذهبوا الی نفی الصفات عنه تعالی ، وذوق الانبیاء والاولیاء یشهد بخلافه . وقوم اثبتوها وحکموا بمغایرتها للذات حق المغایرة، وذلک کفر محض و شرک بحت . وقال بعضهم (قدس الله اسرارهم) . من صار الی اثبات الذات ولم یثبت الصفات ، کان جاهلاً مبتدعاً . ومن صار الی اثبات صفات مغایرة للذات حق المغایرة ، فهو ثنوی کافر ومع کفره جاهل . وقال ایضا ذواتنا ناقصة وانّما تکملها الصفات . فامّا ذات الله سبحانه و تعالی فهی کاملة لاتحتاج فی شیء الی شیء . اذ کل ما (۱) یحتاج فی شی الی شی ، فهو ناقص . والنقصان لایلیق بالواجب تعالی . فذاته [تعالی] کافیة للکل « فی الکل » . فهی بالنسبة الی المعلومات علم وبالنسبة الی المقدورات قدرة و بالنسبة الی المرادات ارادة . وهی واحدة لیس فیها اثنینیة بوجه من الوجوه .

فرق مابین مذهب حکما ومذهب صوفیه این است که حکما مغایرت ذات وصفات را « بالاعتبار والمفهوم » دانند . چنانچه مصنف ذکر کرده . واین مبتنی بر آن است که ذات مصداق از برای صفات باشد بذاته « لاباعتبار امر زائد علیها » نه اینکه صفات مترتب بر ذات شود وذات نائب مناب از صفات باشد . پس ذات باعتبار اینکه منکشف است اشیاء در نزد او عالم است و باعتبار اینکه مابه الانکشاف نفس ذات اوست علم است و باعتبار اینکه اشیاء فائض است از او بعلم و اراده قادر است و باعتبار اینکه مابه الایجاد والافاضة نفس ذات اوست قدرت و «هکذا فی باقی الصّفات». پس فرق مابین ذات وصفات اعتباری است .

و امّا مذهب صوفیّه این است که مغایرت ذات و صفات بحسب تعقّل است یعنی همچنانکه مفهوما متغایرند مصداقا هم متغایرند زیرا که صفات را تعیّنات ذات حق دانند وتعیّنات را عبارت از نسب و اضافات شمارند پس ذات با تعیّنی از تعیّنات

(۱) خارج از متن + من.

غیرازذات است با تعیّن دیگر ولی این تعیّنات بحسب تعقّل است نه بحسب خارج . ولی‌آنچه بنظرمی‌رسد این‌است که مذهب حکما را باصوفیّه فرقی نباشد زیراکه مغایرت ذات وصفات بنابر مذهب حکماکه باعتبارمفهوم است چون مفاهیم امورمعقوله‌اند بین آنها ایضا بحسب تعقّل است و درنزد هردو طائفه مسلّم است که حقیقت ذات بحسب خارج موصوف است بوحدت و بساطت و تکثّر در او بهیچوجه نیست حتّی باعتبار صفات ودراین هم متّفقند که تغایر بحسب امور عقلیه ومفاهیم اعتباریه‌است . واین فرق که مصنّف بیان می‌کند چنان می‌نماید که بجز تغییر الفاظ چیزی درآن نباشد .

[القول (۱) فی علمه سبحانه] اطبق الکلّ علی اثبات علمه سبحانه الّا شرذمة قلیلة من قدماء الفلاسفة لایعباء بهم . و لمّا کان المتکلّمون یثبتون صفات زائدة (علی ذاته) لم یشکل علیهم الامر فی‌تعلق علمه سبحانه بالامورالخارجه عن ذاته بصورمطابقة لها زائدة علیه . وامّا الحکماء فلمّا لم یثبتوها اضطرب کلامهم فی‌هذا المقام .

چون متکلّمین علم را زائد برذات حق دانند، درباب مطابقهٔ او با امور کثیره، یعنی معلومات اشکالی برآنها وارد نیاید ؛ زیراکه چون علم باید مطابق با معلوم باشد والاعلم آن معلوم نخواهد بود . و مطابقهٔ ذات حق که واحد من جمیع الجهات است با اشیاءکثیره خیلی بعید ازنظراست .

ولیکن هرگاه عین ذات نباشد یعنی صفت زائده بوده باشد ، تصور مطابقهٔ او باامورکثیره استبعادی ندارد اگرچه ازجهاتی مستلزم اشکالات‌است . ازجملهٔ اشکالات یکی اینکه لازم‌آید ذات حق محل ازبرای کثرت باشد ، هرگاه قائل شوند باینکه‌آن علم قائم بذات اوست . ولابد چون صفت است باید قائم بغیر باشد . واگر حادث باشد لازم‌آید محلیت آن از برای حوادث . واگرقدیم باشد ، لازم‌آید تعدد قدماء که ذات حق را قدیم وصفات را هم قدیم دانند . ولازم آیدکه ذات بنفسها خالی از علم باشد و ناقص ومستکمل بالغیر . ولازم‌آید اتحاد فاعل وقابل ، واینها همه باطل است .

(۱) ن . ل + القول فی علمه تعالی .

وحاصل ها(۱) قاله الشيخ فی الاشارات ، انّ الاول لمّا عقل ذاته بذاته ، وكان ذاته علة للكثرة « لزمه تعقّل الكثرة » بسبب تعقّله لذاته بذاته . فتعقله للكثرة لازم معلول له . فصورالكثرة الّتی هی معقولاته ، هی معلولاته و لوازمه مترتبة عليه ترتّب المعلولات «علی علله» . فهی متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة . وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها ، بل هی واحدة وتكثّر اللوازم والمعلولات لاينافی وحدة علتها الملزومة ايّاها سواء كانت تلك اللّوازم متقرّرة فی ذات العلّة او مباينة له . فاذن تقرّر الكثرة المعلولة فی ذات الواحد القائم بذاته المتقدّم عليها بالعليّة والوجود لايقتضی تكثّره . والحاصل انّ واجب الوجود واحد ووحدته لاتزول بكثرة الصّورالمتقرّره فيه .

چونكه معلول ازلوازم ذات علّت است وانفكاك بينهما ممتنع . پس درهرجاكه علت متحقّق شود معلول باويست ، چه درخارج وچه درذهن كه در محلّ خود محقّق ومبيّن است كه عليّت و معلوليّت درماهيّات تحقّق پذير نباشد نه بالذّات نه باعتبار الوجود . «الّا تبعاً و بالعرض» ، بلكه عليّت ومعلوليّت مخصوص است بمراتب وجود ومعلول امری مباين با علّت نيست بلكه شانی ازشئون وی وطوری از اطوار اوست . وبعبارة اخری وجه يا ظل ياعكس اوست . وسابقا دانسته شد كه نسبت وجه بذی الوجه نسبت معنای حرفی است بمعنای اسمی ، يعنی غيرمستقل درملحوظيت ومفهوميّت است. پس اكتناه حقيقت وجه بملاحظهٔ ذی الوجه است وغفلت ازوجه «بما هوهو ، الّا تبعاً وبالعرض» . وهرگاه ملاحظهٔ وجه شود مستقلّا ازحقيقت وجهيّت منسلخ گردد . وبعد تمهيد ذلك ظاهراست بكمال ظهور كه ملاحظه ومشاهده علت ، مستلزم مشاهدهٔ معلول است بالتّبع وبالعرض ، وازاين جهة گفته اند . علم تام بعلّت تامّه مستلزم است علم بمعلول را بخصوصه . وهرگاه اين اصل كلّی معلوم شد ، خواهی دانست كه واجب الوجود بملاحظهٔ تجرّد ذاتش ، واينكه هرمجرّدی عالم بذات خويش است و ذات واجب الوجود علّت كلّ اشياء است . پس از عالميّتش بذات خود لازم آيد عالميّتش بكلّ اشياء .

---

(۱) ن . ل + ما .

واین است معنی عبارت شیخ الی قوله بسبب تعقّله لذاته .

وبعد ذلک ، باید دانسته شود که این نحو از علم که علم باشیاء ومعلولات واجب الوجود است چون ازقبیل لوازم ذات اوست ، ازجهة آنکه از لوازم علم بذات اوست، وعلم بذات او عین ذات اوست پس این صورمعلومه معلول خواهند بود از برای ذات او . و چون صدور کثیر از ذات واحده من جمیع الجهات ممتنع است پس باید مترّتب باشند بترتیب سببی مسبّبی برحسب ترتیب معلومات . پس چنانچه عقل اوّل متقدّم است بحسب وجود برسایر معلولات علم او باوهم متقدّم است برسایرعلوم . واین است معنی عبارت شیخ از قوله « فتعقّله سبحانه » الی قوله « ترتّب المعلولات علی عللها » . وبعد ذلک باید دانسته شود که علم حق بنابراین تحقیق که صورزائده بر ذات اوست ومعلول وی متأخر است ازذات او بر نحو تأخّر معلول از علّت . پس داخل درقوام ذات وی نباشد . وظاهراست که تکثّر لوازم و معلولات منافاتی با وحدت ذات حق ندارد ، خواه آن لوازم ومعلولات باعتبار صفتیّت متقرّردرذات باشند ، یا مباین از وی . پس احتیاج ذات واستکمال وی ازغیرلازم نیاید . واین است معنی کلام شیخ از قوله « فهی متأخّرة الی آخره » .

واعترض علیه الشّارح المحقّق بانّه لاشکّ فی انّ القول بتقرّرلوازم الاوّل فی ذاته قول بکون الشّیء الواحد فاعلا وقابلا معا .

مقصود شارح محقّق ازاین ایراد این است که هرگاه علم حق باشیاء بصورمرتسمه باشدوصورمرتسمه خارج ازذات وی ، وچون صفتندازبرای او باید قائم بذات اوباشند، ظاهر است که معلول ازبرای غیرذات اونتوانندبود ، زیراکه احتیاج بسوی غیردرکمالی از کمالات منافی باوجوب وجوداست. پس لازم آید که ذات حق من جهة واحده هم فاعل آن صورباشد وهم قابل واین ممتنع است ، بجهة اینکه نسبت فعل بسوی فاعل بالوجوب است ، وبسوی قابل بالامکان . وبعبارة اخری معطی شیء فاقد شیء نتواند بود . بلکه واجد اوست وقابل شیء لابدّ باید فاقد باشد آن شیء را و وجدان و فقدان ممتنع الاجتماع است در ذات

واحده من جهة واحده . وجواب این ایراد این‌است که قبول بردو قسم است یکی قبول بمعنی انفعال و تأثّر، وظاهراست که قبول باین معنی با فعل جمع نشود ، ودیگری قبول بمعنای مطلق موصوفیّت مثل اتّصاف اربعه بزوجیّت، وماهیّات بلوازم خویش، وعلم نسبت بواجب الوجود ازاین قبیل‌است . پس همچنانکه اربعه هم مقتضی زوجیّت است وهم متّصف بدان واستحاله ندارد ، واجب الوجود نیز هم مقتضی صورعلمیّه است، هم متّصف بدانها، واستحاله ندارد . وآنچه شارح گمان کرده ومستحیل دانسته قابلیّت بمعنی انفعال وتأثّر است .

وقول بکون الاوّل موصوفا بصفات غیراضافیّه ولاسلبیّة .

یعنی لازم آیدکه واجب الوجود متّصف بصفات حقیقیّه باشد مغایر باذات او. واین فقره برفرض حدوث مستلزم محلیّت اوست ازبرای حوادث وبرفرض قدم مستلزم تعدّد قدماء ، واحتیاج واجب بسوی غیردرعلم که یکی از کمالات اوست .

وقول بکون محلّا لمعلولاته الممکنة المتکثّرة تعالی عن‌ذلک علوّاکبیرا .

وجه فساد این فقره لزوم کثرت است درذات او ، وایضا اتّحاد فاعل وقابل .

وقول بانّ معلوله الاوّل غیرمباین لذاته.

یعنی معلوم اوّل بنابراین فرض علم بعقل اوّل است واین صورت علمیّه معلول اوّل خواهد بودکه مباین با ذات حق نیست . بلکه صفت از برای اوست و مرتسم در ذات او . وحال آنکه معلولیّت مستلزم بینونیّت است .

فانّه [۱] تعالی لایوجد شیئا ممّا یباینه بذاته بل بتوسّط الامور الحالّة فیه الی غیر ذلک ممّایخالف الظّاهرمن‌مذاهب الحکماء والقدماء القائلون بنفی‌العلم‌عنه تعالی وافلاطون القائل بقیام الصّور المعقولة بذواتها [۲] .

یعنی‌لازم‌آیدکه حق تعالی بذاته علّت از برای چیزی نباشد، بلکه تمام معلولات

---

(۱) ن. ل. وبانه.

(۲) خارج از متن. بذاتها.

وی صادرشوند ازاو بتوسّط صورعلمیّه که مرتسمند در ذات او ، و بنابر آنچه خواجه رحمةالله‌علیه می‌فرماید ان توالی فاسده وغیرازآنها برمذهب شیخ وارداست . وحال آنکه مخالف است با ظاهر کلام حکماء بجهة اینکه حکما قائلندکه حق‌تعالی عالم را ایجادکرده بتوسّط عقل اوّل که مباین با ذات اوست .

والمشّائون القائلون باتّحاد العاقل والمعقول انّما ارتکبوا تلک الحالات حذرا من التزام هذه المعانی . ثمّ اشار الی ما هوالحقّ عنده . وقال العاقل کما لایحتاج فی‌ادراک ذاته [لذاته] الی صورة غیر صورة ذاته الّتی بها هوهو ، فلایحتاج ایضا فی ادراک مایصدرعن ذاته لذاته الی صورة غیرصورة ذلک الصّادرالّتی بها هوهو .

بعضی ازقدماء قائلند باینکه واجب الوجود را علم نیست مطلقا ؛ نه بذات خود ونه‌بمعلولات . وبعضی قائلندکه علم دارد بذات خود وبمعلولات ندارد . وبعضی دیگر قائلند بعکس این . وهمه قائلند بنفی علم فی الجمله از ذات او . وافلاطون قائل است باینکه علم واجب بما عدای خود بصور مفارقه ومُثُل نوریّه‌ایست که قائمند با نفسها و مباینند با ذات حق . و مشائین قائلند باتّحاد عاقل وعقل و معقول . ومصنّف می‌گوید که«انّما ارتکبوا تلک المحالات» یعنی‌طوائف ثلاثه از قدماء قائل باین اقوال شده‌اند ، « حذرا من التزام هذه المعانی » یعنی بجهة فرار ازان توالی فاسده که برقول شیخ وارد می‌آمد .

واعتبر من نفسک انّک تعقّل شیئاً « بصورة تتصورها او تستحضرها » فهی صادرة عنک لابانفرادک مطلقاً بل بمشارکة ما من غیرک [1] ومع‌ذلک فانت لاتعقل تلک الصورة بغیرها ، بل کما تعقّل ذلک الشیٔ بهاکذلک تعقلها ایضا بنفسها من غیران تتضاعف‌الصورة فیک ، بل انّما تتضاعف اعتباراتک المتعلقة بذاتک وبتلک‌الصورة فقط ، او علی سبیل الترکیب . واذا کان حالک مع ما یصدر عنک بمشارکة غیرک « بهذه الحال » فما ظنّک بحال العاقل مع ما یصدرعنه لذاته من غیرمداخلة غیره فیه؟

(١) خارج ازمتن + وهوالعقل الفعال .

ولا تظنّ انّ کونک محلاً لتلک الصورة شرط فی تعقلک اياها . فانّک تعقل ذاتک مع انک لست بمحلّ [لها] وانّما کان کونک محلاً لتلک الصورة شرطاً فی حصول تلک الصورة لک الذی هو شرط فی تعقّلک اياها . فانْ حصلت تلک الصورة لک بوجه آخر غیر الحلول فیک حصل التعقّل من غیر حلول فیک . و معلوم انّ حصول الشیء لفاعله فی کونه حصولاً لغیره لیس دون حصول الشّیء لقابله فاذن المعلولات الذّاتیّة للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غیر ان یحلّ فیه . فهو عاقل ایّاها من غیر ان تکون هی حالّة فیه .

بیانش اینست که علم نفس ناطقه نسبت بمعلوماتش مطلقا بردو قسم است علم حصولی وعلم حضوری امّا علم حصولی بحصول صور اشیاء است در نزد وی مثل علم بانسان وفرس وبقر وسایر ماهیّات وصور آنها عبارت ازنفس ماهیّاتشان است که موجود شوند بوجود ذهنی وخود آن صور معلومات بالذّاتند یعنی بدون واسطه صورت دیگر واشیاء خارجیّه معلوماتند بواسطهٔ این صور پس معلوم بالعرضند نه بالذّات. وامّا علم حضوری عبارت از حضور نفس ذات معلوم در نزد عالم بدون حصول صورت چون علم نفس ناطقه بخودش که بحضور ذاتش است در نزد خویش و مراد از حضور سلب غیبیّت وخفاست ومعلوم است که خودش از خودش غایب نیست. وهمچنین علم نفس ناطقه بصور حاصله دروی حضوری است زیرا که اگر حضوری نباشد لازم آید تضاعف صور وعدم تناهی وهردو باطل است. وباید دانسته شود که ادراک حواس ظاهره وباطنه وترتیب قیاس وسایر مقدّمات علل فاعلیّه نیستند برای صور علمیّه بلکه نفس را اعداد کنند ازبرای قبول این صور و پس ازحصول تهیّوء وقابلیّت صور علمیّه فائض شوند ازمبدء فیّاض بسوی نفس ناطقه. پس حصول این صور نسبت بنفس ناطقه بمعلولیّتشان است از برای نفس بمشارکت مبدء فیّاض. پس باوجود اینکه نفس مستقّل درصدور آنها نیست درادراک آنها محتاج بصور زائده نیست، بلکه بحضور نفس ذاتشان علم بآنها حاصل است پس اگرشیء که مستقل باشد در صدور صور بخواهد عالم بآن صور باشد

بحضور نفس ذات آن صور عالم بآنها خواهد بود بدون استیناف صوری و این است معنی قول خواجه «فهی صادرة عنک لابانفرادک مطلقاً بل بمشارکة مامن غیرک ومع ذالک فانت لاتعقل تلک الصّورة بغیرها بل کما تعقل ذالک الشّیء بها تعقلها ایضا بنفسها من غیر ان تتضاعف الصّور فیک بل انّما تتضاعف اعتباراتک المتعلّقة بذاتک وبتلک الصّورة اوعلی سبیل التّرکیب » .

ومعنی این فقره آخراین است که نفس درعلمش بذات خود صاحب سه اعتبار است : که یکی ازآن اعتبارات عالم است . و یکی معلوم و بدیگری علم ، یعنی باعتبار اینکه مجردی است که « حضرعنده مجرد » عالم است ، و باعتبار اینکه حضور مجردی است درنزد مجردی علم است ، وهمچنین درعلمش بصور ، چون با خود نفس « بضرب من الاتحاد » متحدند . نفس نسبت بآنها باعتباری عالم است و باعتباری (۱) معلوم و باعتباری نفس علم .

« واذا تقدّم » هذا فاقول : قدعلمت انّ الاول عاقل لذاته من غیرتغایر بین ذاته وبین عقله لذاته فی الوجود الا باعتبار (۲) المعتبرین .

بدانکه درمحل خودش ثابت شده است که ذات واجب الوجود مجرد است ازماده وازلواحق ماده ، بلکه وجود محض است « بلاماهیة » . وهمچنین ثابت شده است که « کلُ مجردٍ عاقل لذاته » . پس واجب الوجود عاقل است مرادات خویش را واین تعقّل ثابت است از برای اودرمقام ذات یعنی هرگاه ذات را بدون ملاحظهٔ اغیار اعتبارکنیم اورا عالم بذات خویش یابیم پس فرق و تغایری مابین ذاتش و علمش بذاتش نباشد بحسب خارج اگرچه متغایرند دراعتبار معتبرین چنانچه سابقا اشاره بدان شد که باعتبار « کونه مجرّدا حضرعندمجرّد قائم بذاته معلوم » . وباعتبار « کونه مجرّدا قائمابذاته حضرعنده مجرّدٌ عالمٌ » وباعتبار « کونه حضورمجرّد عند مجرّد قائم بذاته علم » .

---

(۱) خارج ازمتن + باعتبارآنها .

(۲) خارج ازمتن + فی اعتبار.

وحکمت بانّ عقله لذاته علّة لعقله المعلول الاوّل .

باید دانسته شود که علم تام بعلّت تامه مستلزم است علم بخصوصیّت معلول را. و این عبارت ماثور است ازمتقدّمین ازحکما وبسیاری ازمتأخّرین دربیانش عاجز ند. چنانچه گویند مراد ازعلم تامّ بعلّت آنست که علم بجمیع جهات علّت باشد ازعلل و معلولات و ملزومات و لوازم وصفات واحوال وچون چنین باشد علم بمعلول نیز مندرج درعلم بعلّت باشد کما لایخفی. وازاین جهة است که علم تامّ بعلّت را گویند مستلزم علم بمعلول است. وغافلند ازاینکه مراد ازاستلزام این نحو ازاستلزام که استلزام کلّ مر جزء را باشد نباشد، بلکه مراد ازاستلزام انتقال ازعلم بعلّت است بسوی علم بمعلول نه اشتمال بروی.

وفهم این مطلب موقوف است بردانستن نسبت میان علّت ومعلول واینکه معلول ازلوازم ذات علّت است خارجا وذهناً. چنانچه متذکّر باشی ازبیانات سابقه دانسته‌ٔ که نسبت بعلّت نسبت معنای حرفیست بسوی معنای اسمی پس چنانچه معنای حرفی به تبعیّت معنای اسمی ملحوظ شود معلول هم بتبعیّت علّت ملحوظ گردد .

گفته نشود که معلول را مستقلّا می‌توانیم ملاحظه کنیم بلکه بدون استقلال ملحوظ کسی نشود .

زیرا که جواب گوئیم ازاینکه ماگفتیم معنای حرفی بتبعیّت معنای اسمی ملحوظ است ومعلول بتبعیّت علّت لازم نیاید که نظر بسوی آنها بالاستقلال ممکن نباشد بلکه همچنانکه معلول مستقلّا ملحوظ گردد معنای حرفی نیز مستقلّا ملحوظ شود و دراین هنگام ازحقیقت خود منسلخ باشد چنانچه صورت مرآتیّه که آلت رؤیت غیراست و باید بتبعیّت غیرمرئی شود ممکن است مستقلّا مرئی شود ودراین هنگام ازمرآتیّت که برنحو آلیّت است منسلخ شده خودمرئی باشد. «واذا عرفت ذلک فاعلم» که هرگاه علم بعلّت من حیث هی علّة حاصل باشد لابد معلول به‌تبعیّت وی معلوم گردد واین است مراد حکما ازاینکه علم بعلّت مستلزم است علم بمعلول را پس واجب الوجود که علّت عقل اوّل است وعلم بذات خویش دارد لازم آید که علم بعقل اوّل داشته باشد .

واذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى «المعلول الاول والعقل الاوّل له» شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاوّل والثانى متقرّرا فيه .

از بيانات سابقه معلوم شد كه ذات واجب‌الوجود عين علمش است مر ذاتش را وايضا دانسته شد كه چنانچه ذاتش علّت است از براى عقل اوّل همچنين علمش بذاتش علّت است از براى علمش بعقل اوّل واتّحاد علّتين يعنى ذاتش وعلمش بذاتش بالذّات مقتضى اتّحاد معلولين يعنى عقل اوّل وعلم حق بعقل اوّلست بالذّات زيرا كه از واحد من جميع الجهات صدور كثير ممتنع است «كما حقّق فى محلّه». پس ثابت شد كه علم واجب الوجود بمعلول اوّل بصورت مرتسمه در ذات او نيست بلكه بصورت قائمه بالذّات است كه عين معلول اوّل است .

وكما حكمت بكون التغاير فى العلّتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين ايضا كذلك فاذن وجود المعلول الاوّل هو نفس تعقّل الاوّل اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة مستفاضه تحل فى ذات الاوّل تعالى عن ذلك .

دانسته شد سابقا كه ذات واجب الوجود باعتبارى عالم است وباعتبارى معلوم و باعتبارى علم وهمچنين معلول اوّل باعتبارى علم است وباعتبارى معلوم .

ثم لمّا كانت الجواهر العقلية تعقّل [1] ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهى تعقّل الاول الواجب . ولا موجود الّا وهو معلول للاول [2] الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما هى عليه فى الوجود حاصلة فيها ، ضرورة انّ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول » . والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصوّر غيرها ، بل باعيان [3] تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه . فاذاً لا يعزب عنه مثقال ذرّة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى كلامه.

---

(۱) خارج از متن + تعقلنا .

(۲) خارج از متن + له تعالى .

(۳) خارج از متن + باعتبار.

حاصل مطلب این است که واجب‌الوجود بنابر تحقیق سابق عالم‌است بذات خود بحضور ذات «لدی الذات» وعالم است بعقول مجرده بحضور نفس آن عقول . وچون آن عقول عالمند بمعلولات خودشان بر نحو علم واجب بذاتها ، یعنی ازجهة علمشان بخودشان که علتند وعلم بعلت مستلزم است علم بمعلولات را وهمچنین عالمند بغیر معلولات خود حتی واجب‌الوجود باعتبار اینکه واجب الوجود علت کل موجودات ممکنه است وعلم بعلت مستلزم است علم بمعلول را لازم آید که هریک از عقول مجرده عالم باشند بتمام موجودات وعلمشان نسبت بغیرمعلولاتشان بنحو حضورصورت نه‌بندد؛ پس لابد باید بحصول صور آنها باشد درنزد این عقول مجرده وواجب الوجود چون بنحو حضور عالم است بهریک ازاین عقول مجرده بحضور نفس ذاتشان لازم آید که صورحاصله درآنها نیزحاضر باشد درنزد واجب. پس‌علم واجب بدان صورهم بحضورنفس آن صور باشد. پس هیچ چیزازکلیات وجزئیات نباشدکه معلوم حق نباشد«ولایغرب عن‌علمه مثقال ذرة فی‌الارض ولافی‌السماء». وآن محالاتیکه برقول شیخ وسایر قدما از قبیل افلاطون و اتباع اشراقیین وغیرهم وارد می‌آمد وارد نیاید .

واورد علیه بعض شارحی فصوص الحکم ان تلک الجواهر العقلیة لکونها ممکنة حادثة مسبوقة بالعدم الذاتی معلومة للحق سبحانه و تعالی قبل وجودها . فکیف یکون علم الاول سبحانه بها عین وجودها .

چونکه علم حق سابق است براشیاء یعنی ایجادکرده است اشیاء را « عن علم وقدرة » . پس هرچه موجوداست ازممکنات باید معلوم باشد از برای حق قبل‌الوجود، وهرگاه‌علم‌حق‌عین‌عقول مجرده‌باشد ، لازم‌آید که اینها مسبوق بعلم‌نباشد، یعنی‌حق‌اینهارا ایجادکرده باشد «لاعن‌علم» واین ظاهرالبطلان است .

وایضا یبطل بذلک العنایة المفسرة عندالحکماء بالعلم الازلی الفعلی‌المتعلق بالکلیات کلیاً وبالجزئیات (۱) ایضا کلیاً السابق علی وجود الاشیاء.

---

(۱) خارج از متن + والجزئیات .

عنایة در نظر حکما عبارت است از علم ازلیّ فعلی ، یعنی علمی که علّت وجود معلوم باشد ، درمقابل علم انفعالی که معلول است از برای معلوم که متعلق است بکلیّات و بجزئیّات برنحو کلّی و سابق است بروجود اشیاء و هرگاه علم عین وجود عقول باشد عنایت باین معنی باطل ومفقود باشد .

وایضا یلزم احتیاج ذاته [۱] فی اشرف صفاته الی ما هو غیر [۲] صادر عنه [فانه اذاکان علمه ببعض الاشیاء بواسطة انطباع صورته فی الجواهر العقلیه یلزم احتیاجه تعالی فی العلم به الیها تعالی عن ذلک علواً کبیرا .

چون واجب الوجود غنیّ مطلق است و در جمیع جهات بی نیاز از غیرخود والّا واجب الوجود نباشد ؛ زیرا که احتیاج منافی باوجوب وجوداست ومستلزم امکان وثابت شده است که واجب الوجود بالذّات واجب است من جمیع الجهات . پس همچنانکه وجودش واجب است صفات کمالیّه‌اش نیز باید واجب باشد و هرگاه علمش عین عقول مجرّده باشد لازم آید که دراشرف صفات واعلای کمالات محتاج بسوی معلولات خویش باشد « وقدظهربطلانه » .

والحقّ عندی انّ من انصف من نفسه علم انّ الّذی ابدع الاشیاء و اوجدها من العدم الی الوجود سواء کان العدم زمانیّا او غیرزمانیّ یعلم تلک الاشیاء بحقایقها وصورها الـلّازمة لها الذّهنیّة والخارجیّة قبل ایجاده ایّاها والّا لایمکن اعطاء الوجود لها فالعلم بها غیروجودها.

چون واجب الوجود از کتم عدم و «لامن شیء» ایجاد فرموده‌است اشیاء را یعنی اعطاء وجودکرده است بماهیّات آنها و «معطی الشّیء لیس فاقدها» . بلکه واجد است

(۱) خارج ازمتن + تعالی .

(۲) ن . ل . غیره .

مراورا زیراکه اگرواجد ودارا نباشد اورا مستحیل است ایجاد وایلاد وی. وچون وجدان واجب الوجود اشیاء را بنحو کثرت وتمایز منافی با وحدت وبساطت اوست پس وجدان وی مرآنها را بعین ذات خودش باشد و چون عالم است بذات خویش «کما ثبت» پس عالمست باشیاء قبل الاشیاء باعتبارسبق ذاتش براشیاء؛ زیراکه ذاتش عین علم بدانهاست. پس معلوم شدکه علم باشیاء ممکنهٔ موجوده سابق است بر وجودشان. وهرگاه ثابت شد سبق علم بر آنها ظاهراست مغایرت علم باآنها. پس معلوم شدکه علم حق باشیاء عین عقول مجرّده نباشد.

والقول باستحالة ان یکون ذاته وعلمه الّذی هوعین ذاته محـلّا للامور المتکثّرة انّما یصحّ اذا کانت غیره تعالی کما عندالمحجوبین عن الحقّ واما اذا کانت عینه من حیث الوجود والحقیقة وغیره باعتبارالتقیّد والتعیّن فلایلزم ذلک. وفی الحقیقة لیس حالّا ولا محـلّا بل شیء واحد یظهر بالمحلّیة تارة وبالحالیّة اخری.

این کلام اشاره است بسوی دفع اشکالی که وارد آید برقول باتّحاد علم حق باشیاء با ذات حق. واشکال این است که چون علم عین ذات اوست وذات او واحد و بسیط، معقول نباشد درعلم تکثّر و تعدّد بحسب معلومات متکثّرة. وجوابش این است بنابرآنچه مصنّف ذکرکرده که امتناع بودن علم محلّ ازبرای کثرت متوجّه است بنابر طریقه محجوبین ازمشاهدهٔ نورحق درمرایای ممکنات. چونکه ممکنات را مباین با ذات حق دانند. و امّا بنابر طریقهٔ صوفیه که ممکنات را باعتباری غیرحق دانند و باعتباری عین حق. یعنی باعتباروجود وحقیقت وکنه عین ذات حق دانند ولی باعتبارتعیّن وتقیّد غیرحق. پس استحاله ندارد که ذات حق درعین وحدت دارای کثرت باشد. واین است مراد از مشاهدهٔ کثرت دروحدت و فی الحقیقه حالّ ومحلّی نباشد بلکه یک ذات بحت است که تارة ظاهرشده است بمحلّیت وتارة بحالیّت «فهوالکلّ فی وحدة».

زیادة تحقیق: اذا علم الاوّل سبحانه تعالی ذاته بذاته فهو باعتبار انّه یَعلَم و یُعلَم یکون عالما ومعلوما وباعتبارانه یعلم[1] بذاته لابصورة زائدة علیه یکون علما فهناک امور

۱ ـ خارج از متن بعلمه.

ثلثة لاتمایز بینها الّا بحسب الاعتبار .

بعداز تحقیق اینکه حق سبحانه عالم است بذات خویش بعلم حضوری که بحضور نفس ذات اوست «لدی الذّات» یعنی عدم احتجاب و غیبوبت ذاتش در نزد ذات، پس خودهم عالم است وهم معلوم. وچون این علم بصورت زائده برذات نیست یعنی «مابه العالمیّه» نفس ذات اوست ومراد از «مابه العالمیّة» علم است زیرا که بعلم عالم عالم است ومعلوم معلوم. پس ذات او باین اعتبار نفس علم است پس مغایرتی دراین مقام مابین عالم ومعلوم وعلم نیست الّا بحسب الاعتبار .

واذا اعتبر کون ذاته سببا لظهوره علی نفسه لحقه النّوریة .

چون حقیقت نور عبارت است ازامری که ظاهر باشد بذاته ومظهر باشد مرغیر را پس واجب الوجود که وجود محض است وصرف وجود و قائم بذات است و مقیم اشیاء پس ذاتش بنفسها ظاهر است؛ زیرا که عدم ومعدومیّت ملازم اختفا وغیبوبت است ووجود وموجودیّت ملازم باظهور وحضور، پس ذاتش را لازم آید که بذاته ظاهر باشد. ومعدومات ممکنه چون درحال انعدام مختفی اند وبعدازوجود ظاهر وهویدا. واین ظهور ازافاضهٔ نور وجود است ازمبداء قیّوم پس ذات حق مظهر اشیاست چنانکه ظاهر بذاته است. پس حقیقت نوریّت درذات وی متراثیست و باین اعتبار که ظاهر بذاته ومظهر مراشیاء است گفته می‌شود نوراست «کما قال الله تبارک وتعالی ـ نور السّموات والارض ـ الی آخر الآیه» .

فاذا اعتبر کونه واجدالمعلومه (۱) غیر فاقد (۲) شاهدا ایّاه (۳) غیرغائب عنه تعیّن نسبة الوجود والشّهود والواجدیّة والموجودیّة والشّاهدیة والمشهودیّة .

اشاره است بسوی بعض اعتباراتی که منشاء آنها علم ذات است بخویش: بیانش آنکه چون ذات وی باعتبار عالمیّت واجداست معلوم را که عبارت ازذات اوست ومقصود

---

(۱) ن. ل. ـ له.

(۲) خارج ازمتن. ایاه.

(۳) خارج ازمتن. علیه.

ازاین وجدان سلب فقدان است تا اثنینیّت لازم نیاید. و باین اعتبار نسبت وجود و واجدیّت و موجودیّت ظاهر و متعیّن شود باعتبار اینکه «مابه الوجدان» چون نفس ذات است وجود است وباعتبار اینکه غیر فاقداست مرخویش‌را وداراست خویشتن را واجد است وباعتبار اینکه غیر مفقود است ازخویش موجوداست وهمچنین باعتبار اینکه غایب ازخویش نیست خود شاهد است ومشهود وباعتبار اینکه این مشاهده بامری زاید برذات وی نیست شهود است.

ولاشکّ انّ علمه سبحانه بذاته و بهذه الاعتبارات الّتی هی صفاته لایحتاج الی صورة زائدة علیه.

چونکه دانسته شد که عالمیّت ومعلومیّت وعلم وشاهدیّت و مشهودیّت وشهود و واجدیّت و موجودیت و وجود نسب و تعیّناتی هستند که باعتبارات مختلفه متصوّر شوند ودرحقیقت وذات متحدند. پس همچنانکه ذات حق درعلم بذات خویش محتاج بصورت زائده نیست‌همچنین‌است درعلم باین‌نسب واعتبارات «فذاته‌عالمة بذاته مشاهدة بذاته واجدة بذاته وهکذا فی جمیع الاعتبارات المذکورة».

وکل‌علمه بماهیّات الاشیاء وهویّاتها فانّ ماهیّاتها وهویتها [1] لیست عبارة الّا عن الذّات المتعالیة المتلبّسة بامثال هذه الاعتبارات المذکورة المتنشاءة التعقّل بعضها عن بعض جمیعاً وفرادی علی وجه [2] کلی او جزئی[3].

درسابق بیان شده‌بود که ماهیّات اشیاء عبارت از اعیان ثابته است وهویّاتشان اعیان موجوده. واعیان ثابته نیستند مگرمظاهر وآثاراسماء الهیّه. یعنی همچنانکه اسماء عبارتند از مفاهیمی ونسبی و تعیّناتی معقول از ذات حق باعتبارات مختلفه که متّحدند

---

(۱) ن. ل + هویاتها.

(۲) ن. ل. + نحو.

(۳) حاشیه + لابمعنی انه یحصل ترتب فی تعقل الحق ایاها، بل تعقل البعض متأخر الرتبه عن البعض وکلها تعقلات ازلیة ابدیة علی وتیرة واحدة.

درحقیقت ذوات وقطع نظراز آن اعتبارات ؛ همچنین هرگاه ملاحظه‌شود هراسمی باعتبار حقیقت وذات و مصداق نه باعتبار مفهوم، لازم است اورا معنای معقولی که تعبیر کنند از آن بمظهرآن اسم واثر وی وماهیّت وعین ثابت. وهمچنانکه اسماء مغایرتشان با ذات وبا یکدیگر باعتبارات بود، همچنین اعیان ثابته مغایرتشان بایکدیگر و باسماء و با ذات باعتبارات است ؛ چراکه این اعتبارات عبارتند از تعیّناتی ونسبی که درذات حقّ اعتبار شوند. و بآن اعتبار ذات حق متلبّس شود بصورآن اعتبارات و همان نسبتی که اعیان ثابته را باسماء وذات حق است هویّات اشیاء را نسبت باعیان ثابته و اسماء وذات حقّ است یعنی تمام اینها مظاهرمترتبه واعتبارات متتالیه باشند که ذات حق‌را متعیّن بتعیّنات خاصّه و متلبّس بالبسه متکثّره نمایند. ومعلوم است که اعتبارات و تعیّنات و ملابس مفاهیم معقوله و امور انتزاعیّه که ناشی از احکام مظاهرند پیدا شوند وحقیقت و اصلی ندارند همچون ظهور نور ساذج در زجاجات متلوّنه که منصبغ بصبغ زجاجات گشته مشهود ومرئی گردد. پس مدام که نظر واقف است برمظهر ومتقیّد بقیودآن نور ساذج را مشاهده نتواندکرد. همچنین مادام که نظر عارف واقف برتعیّنات و تقیّدات است واحکام مرآتیّه چشم حق بینش‌را پوشیده، غافل ازذات حق باشد ونه‌بیند مگرخلق‌را پس در واقع ونفس الامر بجز وجود حق وآن ذات مطلق چیزی نباشد واین اختلافات وکثرات بحسب ظهورات وتعیّنات ونسب واعتبارات سرابیّه‌اند.

مجموعه کون را بقانون سبق کردیم تصفّح ورقا بعد ورق
حقّا که نخواندیم و ندیدیم در او جز ذات حق وصفات ذاتیّه حق

پس ذات حق باعتبار علمش بذات خویش عالم است بکلّ اسماء و ماهیّات وهویّات اشیاء وباعتباری عالم است وباعتباری معلوم و باعتباری علم وباعتباری شاهد است و باعتباری مشهود و باعتباری شهود وباعتباری واجد است و باعتباری موجود است وباعتباری وجود «فلیس فی الدّار غیره دیّار». ومراد ازوجه کلّی وجزئی که درعبارت

متن است محیط بودن و محاط بودن است .

فلایحتاج فی العلم بها الی صورة زائدة. فلا فعل هناك ولاقبول ولا حالّ ولا محلّ ولا احتیاج فی شیء من کمالاته الذاتیّه الی ما هو غیره صادر عنه تعالی الله عمّا یقول الظّالمون علوّاً کبیرا. فانّ علمه بذاته منشاء لعلمه بسائر الاشیاء.

اشاره است بسوی جواب از اشکالاتی که وارد می‌آمد بر طریقهٔ مشّائین که علم حق را باشیاء بصور زائده بر ذات می‌دانستند از اتّحاد فاعل و قابل و محلیّت حق ازبرای کثرت و احتیاج ذات حق در اخصّ کمالات خویش بسوی معلولات خویش. بیانش آنکه دانسته شد که ذات حق باعتباری عالم و باعتباری معلوم و غیری در وجود نیست و صورت زائده لازم نیست. پس فعل و قبول و حلول و احتیاج بهیچوجه لازم نیاید «تعالی الله عمّا یقول الظّالمون علوّا کبیر» .

فی ان علمه بذاته منشاء لعلمه بسائر الاشیاء. قالت الحکماء یعلم الاوّل سبحانه الاشیاء بسبب علمه بذاته لانه یعلم ذاته الّتی هی مبداء تفاصیل الاشیاء . فیکون عنده امر بسیط هو مبدء العلم بتفاصیلها و هو علمه تعالی بذاته فانّ العلم بالعلّة یستلزم العلم بالمعلولات سواء کانت بواسطة اولا .

حاصل مطلب این است که چون علّت دارای معلول است درمقام ذات خویش بنحو اعلی و اشرف و معلول تنزّل علّت است وظهور او در مرتبهٔ ادنی مانند عقل بسیط اجمالی بالنّسبة بسوی تفصیل . و توضیحش آنستکه مثلا هرگاه عالم بعلم هندسه ملتفت شود بخویش، می‌یابد خود را عالم بعلم هندسه ولیکن ملتفت بسوی تفاصیل اشکال هندسیّه و براهین مترتّبه در علم مذکور نیست . و هرگاه توجّه بسوی تفاصیل کند جمیع اشکال و براهین مفصّله را در خود می‌یابد بدون کسب جدید . پس معلوم شود که درحالت اولی که خود را می‌یابد عالم بعلم هندسه دارای علمیست بسیط و اجمالی وحدانی و درحالت ثانیه دارای تفاصیل آن اجمال است . و چون کسب جدید نکرده معلوم شود که این تفصیل عین آن اجمال است . پس فرق بحسب مرتبه است و تفصیل مرتبهٔ نازله از اجمال است پس اجمال دارای تفصیل است بنحو بساطت و وحدت

واعلی‌واشرف‌وتفصیل.دارای اجمال است بنحوتنزّل وادنی واخسّ. وازاین جهةاست که گفته‌اند«العقل البسیط الاجمالی خـلّاق التفاصیل». وبعد ازاین توضیح گفته می‌شود که واجب الوجود نسبت باشیاء چون علت است وعلّت باید واجد معلول باشد پس دارای کلّ اشیاء است بنحو بساطت ووحدت و اعلی واشرف واشیاء تفاصیل ذات او وتنزّلات جهات اوست. پس‌وی دارای‌اشیاء است واشیاء دارای وی. هریک بحسب حال خویش وعلم عبارت ازوجدان ونیل است پس واجب الوجود بعین علمش بذات خویش عالم است بکلّ اشیاء لیکن بنحو بساطت و اجمال. وچون این اجمال مبدء آن تفصیل است و تفصیل عین‌آن اجمال بنحویکه اشاره بدان شد پس عالم بتفاصیل اشیاء نیز باشد.

فالعلم بذاته الّتی هی علّة ذاتیّه للمعلول الاوّل یتضمّن العلم به. ثمّ المجموع علّه قریبة (١) للمعلول الثّانی فیلزم‌العلم بها ایضا هکذا الی آخرالمعلولات.فعلمه بذاته یتضمّن العلم بجمیع الموجودات اجمالا.

باید دانسته شود که در بیان سابق. اشاره بسوی ترتیب مراتب علم نشد وحال گوئیم که علم تفصیلی حق بذات خویش مستلزم است علم اجمالی بمعلول اوّل را در مقام ذات خویش؛زیراکه ذات اوعلّت ذاتیّه‌است برای معلول‌اوّل وچون ذات اوبامعلول اوّل علّت‌است ازبرای معلول ثانی پس این مجموع علم اجمالی باشند ازبرای معلول ثانی وهمچنین است بیان تا آخرمعلولات.

فاذا فصّل ما فیه امتاز بعضها عن بعض وصارت مفصّلة فهی کامر بسیط یکون مبدءً التفاصیل‌امور(کذا)متعدّدة فکما انّ ذاته‌تعالی‌مبدء‌لخصوصیات‌الاشیاء وتفاصیلها کذلک‌علمه بذاته مبدء للعلم بالاشیاء وتفاصیلها.

دانسته شد که نسبت حق بسوی اشیاء مثل نسبت عقل اجمالیست بسوی عقل تفصیلی که تفصیل‌نیست مگرمرتبهٔ نازلهٔ از اجمال واجمال نیست مگرمرتبهٔ عالیهٔ ازآن

---

(١) ن. ل. + (ص) مترتبه.

تفصیل پس هریک دردیگری متراثیست و اجمال وتفصیل مغایرتشان بالاعتباراست بحسب ظهور وخفا والتفات وعدم التفات .

وتوضیحش این‌است که هرگاه حق توجّه کند بذات خویش تمام اشیاء را دریابد بنحو اجمال وهرگاه نظر کند دراشیاء ذات خویش را دریابد بنحو تفصیل « فهوالاوّل والآخر والظّاهر والباطن وهوبکلّ شیء علیم » وفی‌الحقیقه این بیانی که ما کردیم جمع بین مذهب حکما و صوفیّه است .

و نظیره ما یقال فی تضمّن العلم بالماهیّة العلم باجزائها اجمالا وکونه مبداءً لتفاصیلها .

مثالی که‌از برای‌این‌مطلب آوردیم بهتر ازنظیریست که مصنّف آورده ازجهة آنکه جزء غیرکلّ است اگرچه‌مندرج دروی‌است وعلم‌بکلّ علم اجمالی باجزاءاست وپس‌از توجّه بسوی اجزاءآن علم اجمالی مفصّل می‌شود لیکن درتمثیل ۱۰ عقل‌تفصیلی عین عقل اجمالیست ومغایرتی نیست « بینهما الّا بالاعتبار ویحتاج فی‌التفرّقة الی ذهن‌لطیف » .

ولایذهب علیک انّه یلزم من ذلک علمه بالجزئیّات من حیث (۱) هی جزئیّة فان الجزئیّات ایضاً معلولة له تعالی کالکلیّات فیلزم علمه تعالی بها ایضا وقد اشتهرعنهم انّهم ادّعوا (۲) انتفاء علمه بالجزئیّات من حیث هی جزئیّة لاستلزامه التغیّر فی صفاته الحقیقیّة .

چونکه بعضی نسبت داده‌اند بسوی حکما که حق‌را عالم بجزئیّات نمی‌دانند واین خلاف مذهب ایشانست مصنّف درصدد این برآمده که رفع این تهمت را نموده منشاء اشتباهشانرا اظهار کند فلهذا می‌گوید که : چون علم حق را باشیاء ناشی ازعلمش بذات می‌دانند چونکه علم بعلّت مستلزم است علم بمعلول را وحق علت است ازبرای کلیّات وجزئیّات جمیعاً پس‌لازم‌آید که حق‌عالم باشد بتمام جزئیّات چنانکه عالم است بکلیّات

(۱) ن . ل + (ص) . کونها .

(۲) ن . ل + (ص) . نفوا علمه .

واشتهار نفی علمش مستند باین است که علم بجزئیّات باید متغیّر شود برحسب تغیّر جزئیّات وموجود شود درنزد وجودشان ومعدوم شود درنزد عدم وحال آنکه تغیّر در صفات حق وانوجادوانعدام درذات حق وصفاتش محال است . پس باید باین ملاحظه عالم بجزئیات نباشد .

ولکن انکره بعض [۱] المتأخرین و قال : نفی تعلّق علمه بالجزئیّات ممّا احال علیهم من لم یفهم معنی کلامهم وکیف ینفون تعلق علمه بالجزئیّات وهی صادرة عنه . وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم ، انّ العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول . بل لمّا نفوا عنه الکون فی المکان جعلوا نسبة الاماکن الیه نسبة واحدة متساویة . ولمّا نفوا عنه الکون فی الزمان جعلوا نسبة جمیع الازمنة ماضیها ومستقبلها وحالها الیه واحدة . فقالوا کما انّ العالم بالامکنة اذا لم یکن مکانیاً یکون عالماً بانّ زیداً فی ای جهة من جهات عمرو . وکیف تکون الاشارة منه الیه ، وکم بینهما من المسافة . وکذلک فی جمیع ذوات العالم . ولایحصل [۲] نسبة شیء منها الی نفسه [۳] لکونه غیر مکانیّ کذلک العالم بالازمنة اذا لم یکن زمانیّاً یکون عالماً بانّ زیداً فی ایّ زمان تولد وعمرواً فی ای زمان . وکم یکون بینهما من المدة وکذلک فی جمیع الحوادث المرتبطة بالازمنة ولایحصل [۴] نسبة شیء منها الی زمان یکون حاضراً له [۵] فلا تقول هذا مضیّ وهذا مایحصل بعد وهذا موجود الآن . بل یکون جمیع ما فی الازمنّة حاضراً عنده متساوی النسبة الیه مع علمه بنسبة البعض منها الی بعض وتقدم البعض علی البعض الثلاثة [۶] .

(۱) حاشیه + قال المحقق الطوسی فی رسالة المعمولة فی جواب اسؤلة الشیخ صدرالدین القونوی .

(۲) ن . ل + یجعل .

(۳) خارج از متن + اقرب من نسبة الاخر .

(٤) خارج متن + لایجعل .

(٥) خارج متن + عنده .

(٦) حاشیه + و قال ایضا فی حواشی تلک الرسالة : هوالمتعالی عن الزمان؛ فان

(بقیة حاشیه در صفحة بعد)

اذا تقرر هذا عندهم وحکموا به ولم یسع هذا الحکم اوهام المتوغلین [الا] مضبق فی المکان والزمان ، حکم بعضهم بکونه مکانیا ویشیرون الی مکان یختص به ، وبعضهم بکونه زمانیا . ویقولون انّ هذا لم یحصل له بعد . و ینسبون من ینفی ذلک عنه الی القول بنفی علمه بالجزئیات الزمانیة ولیس کذلک .

شروع است در ذکر منشأ اشتباه مذکور بدین بیان گفت حق عالم بجزئیات نیست بنابر مذهب حکما وحال آنکه ذات حق را علّت می‌دانند برای کلّ اشیاء از کلیّات و جزئیّات و علم بعلّت را مستلزم علم بمعلول. بلکه این نسبت‌را کسانی بحکما داده‌اند که قادر برفهم کلام آنها نبوده «یحرّفون الکلم من مواضعها و یقولون منکرا من القول وزورا» منشا اشتباهشان از این است که چون حکما نسبت حق‌را بسوی جمیع امکنه وجمیع ازمنه متساوی دانند زیرا که خود زمانی ومکانی نباشد پس نشود زمانی و مکانی‌را غایب از او دانست بلکه ماضی وحال و استقبال و مشرق ومغرب وشمال وجنوب در نزد او یکسان است بدون تقدّم وتاخّر وقرب وبعد واین مطلب چون غامض است وتصورش از اوهام متوغّلین در مکان و زمان دور لهذا بعضی از آنها حق را مکانی دانسته و او را درمکان خاصّی دانند وبعضی اورا تعالی زمانی دانسته وماضی ومستقبل‌را از او غایب وازاین لازم آید که موجودات دربعض امکنه وهمچنین موجودات دربعض ازمنه که جزئیّات عبارت از آنهاست از حق غایب باشند و حق علم بدانها نداشته باشد وحال آنکه چنین نیست بلکه عالم است بکلّ اشیاء در جمیع ازمنه و جمیع امکنه برنسبت واحده «فلایعزب عن علمه مثقال ذرّة فی الارض ولا فی السماء» .

(بقیهٔ حاشیه از صفحهٔ قبل)

الزمان عنده شیء واحد من الازل الی الابد ، متساوی النسبة الیه ، محیط علمه باجزائه علی التفصیل وبما یقع فی اجزائه شیء بعد شیء . فان الزمانی کمن یطالع کتاباً ویعبر نظره علی حرف بعد حرف ، فیکون حرف قد عبر علیه و حرف حاضر عنده محاذ لعینه و حرف لم یصل نظره الیه . والمتعالی عن الزمان کمن یکون جمیع الکتاب حاضراً عنده وهو عالم بمراتب حروفه . فعلم الاول تعالی بالزمانیات یکون هکذا .

وفى كلام الصوفية قدس الله اسرارهم انّ الحقّ سبحانه و تعالى لمّا اقتضى كلّ شىء امّا لذاته (١) او بشرط او لشروط فيكون كلّ شىء لازمه اولازم لازمه وهلمّ جرّا فالصانع (٢) الّذى لايشغله شان عن شان واللّطيف الخبير الّذى يفوته كمال (٣) لابدّ وان يعلم ذاته ولازم ذاته (٤) (ولازم لازمه) جمعا و فراداى اجمالا وتفصيلا الى مالايتناهى وايضا فى كلامهم انّ الحقّ سبحانه وتعالى لاطلاقه الذّاتى له المعيّة الذّاتيّة مع كلّ موجود وحضوره مع الاشياء هو علمه بها فلايعزب عن علمه مثقال ذرّة فى الارض ولا فى السّماء. والحاصل انّ علمه تعالى بالاشياء على وجهين: احدهما من حيث سلسلة التّرتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء والثّانى من حيث احديّته المحيطة بكلّ شىء (٥).

ولا يخفى عليك انّ علمه سبحانه بالاشياء على الوجه الثّانى مسبوق بعلمه بها على الوجه الاوّل فانّ الاوّل علم غيبىّ بها قبل وجودها والثّانى علم شهودىّ بها (٦) عند وجودها و بالحقيقة ليس هناك علمان بل لحقّ الاوّل بواسطة وجود متعلّقه اعنى المعلوم نسبة باعتبارها تسمّيه شهودا وحضورا الّا انّه حدث هناك علم آخر. فان قلت يلزم من ذلك ان يكون علمه على الوجه الثّانى مخصوصا بالموجودات كلّها بالنّسبة اليه حاليّة فان جميع الازمنة متساوية بالنّسبة اليه حاضرة عنده كما مرّ آنفاً فى كلام بعض المحقّقين.

حاصل مطلب اين است كه در طريقهٔ صوفيّه علم حق را باشياء بدو وجه بيان توان كرد كه اوّل را علم ترتيبى يعنى بترتيب سببى ومسبّبى وعلم غيبى نامند ودوّم را علم

---

(١) خارج ازمتن + اما بذاته.

(٢) خارج ازمتن + والصانع.

(٣) خارج ازمتن + ولا يعتريه نقصان.

(٤) خارج ازمتن + ولازم لازمه.

(٥) حاشيه + و انما قلنا قريبة من طريقة الحكماء لان الاول اللوازم عند الصوفية النسبة العلميه ثم الوجود العام ثم التعينات اللاحقه له اعتبار انبساطه على المهيات التى اولها العقل الاول ثم مايليه وهلم جرا.

(٦) خارج ازمتن + بعد.

شهودی وحضوری که ترتیب وتقدّم وتأخّر درآن ملحوظ نباشد .

و بیان وجه اوّل این است که چون اشیاء بعضی لوازم ذات حقّند بلا واسطه وبعضی لازم لازم الی غیرالنّهایة . وعلم بملزوم مستلزم است علم بلازم را ، زیرا که لازم شیء انفکاك ازآن شیء نیابد ذهنا و خارجا . و این مطلب عبارة اخری است ازآنچه حکما گفته‌اند که : « علم بعلّت مستلزم علم بمعلول را » . و چون این علم نسبت باشیاء ازجهت ملزوم است سابق است بروجود اشیاء وازاین جهة اوراعلم عینی[1] نامند وبترتیب حاصل است چنانچه درمذهب بعضی ازحکما ذکرشد تفصیل آن .

وبیان وجه ثانی آن است که حق را باعتبار احدیّت جمع واطلاق که منافی با هیچ تعیّنی ازتعیّنات نیست اجتماع است با جمیع تعیّنات وغایب ازچیزی نیست . « بل هو مع کلّ شیء لابمقارنة بل بسریانها فیها سریانا مجهول الکنه » . پس باعتبار حضور با کلّ اشیاء و معیّت حق باکلّ آنها عالم باشد بدانها . وظاهر این بیان موهم این است که علم حق نسبت باشیا بردو نحو است یعنی دوعلم است : یکی علم سابق که قبل ازاشیاء است ، ودیگری علم لاحق که مع الاشیاء است . لکن عندالتّحقیق یک علم بیش نباشد زیرا که همان علم اوّل را بالنّسبة بسوی وجود معلوم نسبتی و حالتی طاری شود که باعتبارآن نسبت اورا شهود وحضورنامند . پس درحقیقت حق عالم باشد بعلم واحد تمام اشیاء را سابقاً ولاحقا بدون تمیّز وتکثّر فی ذاته وصفاته « فلایغرب عن علمه مثقال ذرّة فی الارض ولا فی السّماء » .

واگر گفته شود که بنابراین ، علم بوجه ثانی اختصاص داشته باشد باشیاء حاضرهٔ حالیّه نه باشیاء ماضیه ومستقبله . پس لازم آید که حق عالم نباشد بآنها .

جواب گوئیم که چنین است لیکن تمام موجودات من الازل الی الابد حاضرند درنزد حق ونسبت ازمنه وزمانیّات بسوی او نسبت واحد است . پس ماضی وحال و استقبالی نباشد در نزد او وچیزی از او غایب نباشد . پس موجودات ماضیه ومستقبله نیزدرحکم حالیّه حاضره‌اند .

(۱) ظاهراً « غیبی » باشد چون درمتن عربی که در بالا آمده « غیبی » ذکر شده نه « عینی » . البته این یک حدس است .

تذئیل . از جمله بیاناتی که درمسئله علم کرده‌اند و تصوّرآن بسیار دقیق و قریب ازتحقیق است بیان ابن رُشدْ اندلسی است باین نحو: همچنانکه انسان تحقّق انسانیّتش بصورت انسانیّه است که نفس ناطقه عبارت از اوست ونفس ناطقه در بدوفطرت در مادهٔ انسانیّت بالفعل موجود نیست وازاین‌جهة است که ویرا درآن وقت عقل هیولانی نامند چنانکه خروج هیولای اولی ازقوّه بسوی فعلیّت وحرکت اودرفعلیّات مترتّبه و تدرّج او در کمالات متدرّجه بنحو خلع و لبس و لبسٌ فوق لبس بنحویکه مستلزم ترکیب باشد وبنحو انقلاب یعنی انقلاب صورتی وانوجاد دیگری‌نیست . وترکیب هیولی با صورت بنحو انضمام نیست بلکه بنحو اتّحاد است . وظاهراست که قویّت شیء با فعلیّت وی جمع نگردد بلکه بحصول فعلیّت قوّه منتفی گردد ، نه باین نحو که معدوم شود ، بلکه بخروج وی بسوی فعلیّت ، یعنی خود بنفسها عین‌آن فعلیّت گردد وآن فعلیّت عین‌آن قوّه باشد بنحواعلی واشرف . وازاین‌جهة که هیولارا با صورت حاصله ازبرای آن که شیء واحد بسیط صوریست و قویّت در او مترائی ومضمن است ، اورا هیولای ثانیه نامند نسبت بسایرصور و فعلیّات . وهمچنین است حال صور متلاحقه . باین معنی که درمدارج ترقیّات و معارج استکمالات و هرصورتیکه ملاحظه شود شیء واحد بسیط است که دارای مراتب سابقه باشد . یعنی ببساطته کلّ اشیاء مادون خود است ، اگرچه صاحب قویّت است نسبت بمراتب لاحقه . مثلا حیوان را جزئی‌نباشد که بدان حیوان باشد وجزئیکه بدان نامی و جزئی که بدان جسم و جزئیکه بدان جوهر. بلکه شیء واحدی است بسیط که بکلّه هم‌حیوان باشد وهم نامی وهم جسم وهم جوهر.

و سرّ این مطلب این است که وجود هرچه ترقّی کند و بسوی کمالات گراید ترکیب نیابد با اینکه اقوی و اشدّ گردیده آثار وی زیاده شود تا وقتی که جمیع قوی بفعلیّت مبدّل شود . پس‌بعدازآنکه مادّه انسانیّت مراتب حیوانیّت‌را بنهایت رسانید ومبدء عروجش در مراتب انسانیّت باشد قوّهٔ انسانیّت است که او را عقل هیولانی نامند . وخروج از این قوّه بسوی فعلیّت انسانیّت بادراك معقولات ومصوّر شدن این

هیولاست بصور عقلیّه بهمان نحوکه هیولای اولی را نسبت بصور جسمانیّه بود . پس بعداز آنکه صور معقوله بحذافیرها درمادّهٔ انسانیّت حاصل شود و قوی مبدّل بسوی وی گردد ، حقیقت انسانیّت متحقّق شود بنحویکه ترکیب وتکثّر وانعدام و انوجاد وخلع و لبس هیچیک نباشد . بلکه فعلیّت واحده و صورت بسیطه است دارای کلّ مراتب مادون. وچون دانسته(شد) که شیئیّت شیء بصورت است نه بمادّه ، پس حقیقت ناطقه عبارت ازهمین صورت معقوله است که بنظر اجمالی او را صورت معقوله گوئیم و بنظر تفصیلی صور معقوله بنحویکه مستلزم ترکیب و تکثّر نباشد . بلکه حقیقتی است بسیطه که کلّ الاشیاء است . و از این بیان خوب ظاهر و روشن شود مسئله اتحاد عاقل ومعقول وعقل . وچون مخرج نفس ناطقه را از قوّه بسوی فعلیّت عقل فعّال دانند و « کلٌ یعمل علی شاکلته » . پس عقل فعّال هم عبارت ازهمین صور معقوله باشد و بمقتضای علیّت و معلولیّت فرقشان بشدّت وضعف و کمال ونقص و ظلّ واصل وامثال ذلک باشد . وهمچنین است امر تا برسد بواجب الوجود . پس حقیقت واجب الوجود نفس صور معقوله باشد . « فافهم ان کنت من اهله والّا فذره فی سنبله » .

القول فی الارادة : اتّفق المتکلّمون و الحکماء علی اطلاق القول بانّه تعالی مرید لکن کثر الخلاف (۱) فی معنی ارادته . فعندالمتکلّمین من اهل السنّة انّها صفة قدیمة زائدة علی الذّات (۲) ما هوشان سائر الصّفات الحقیقیّة . وعندالحکماء هی العلم بالنظام الاکمل و یسمّونه عنایة .

اشاعره کلیّة قائلند باینکه صفات حقیقیّة حق اموری باشند قدیمه وزائده برذات حق که ذات حق ازلا و ابدا متّصف است بآنها و اراده را گویند صفتی است زائده برذات که ازشأن اوست تخصیص احد طرفی الممکن . یعنی وجود یا عدم بوقوع . وهمین زیادتی وقدم صفات منشاءاست التزامشان را بقدماء ثمانیه یاتسعه . وامّا درنزد متکلّمین

---

(۱) ن . ل + اختلفو.

(۲) ن . ل + کما.

ازمعتزله صفات حق که از جملهٔ آنهاست اراده هیچیک را زاید برذات حق ندانند . بلکه نفی صفات کنند ، چنانچه امیرالمومنین صلوات‌الله علیه فرموده: « کمال‌التّوحید نفی الصّفات عنه » . وگویند ازصفات : « خذالغایات واترك المبادی » . یعنی حقیقت صفات درذات حق موجود نیست نه بزیادتی ونه‌بعینیّت ، بلکه ذات را نایب ازصفات دانند. یعنی آثاریکه سزاواراست ازحقایق‌این‌صفات‌ظاهرشود ازذات حق‌بدون صفات ظاهر شود . و بدین واسطه خودرا اصحاب توحید دانند . وامّا امامیّه رضوان الله علیهم اگر چه مذهبشان درنتیجه پردور ازمذهب معتزله نباشد ولکن اقرب بتحقیق است ، وآن چنان است که گویند حقایق صفات حق‌عین ذات حقّ است ونفی صفات نکنند . بلکه گویندآثاریکه درنزد معتزله مترتّب است برنفس ذات مترتّب است برحقایق صفات که مبادی آن آثارند ، زیرا که‌آثار را لازم است ازمبادی ومؤثّرات . ولی بمقتضای براهین توحید صفات‌را متّحد باذات دانند . یعنی‌اگرچه‌صفات بحسب مفاهیم متغایرند امّا بحسب وجودهریك بایکدیگروباذات متّحدند . وکلام امیرالمؤمنین‌را صلوات‌الله چنین معنی کنند که مراد نفی صفات زائده برذات است . چراکه متبادر از صفات در عرف صفات زائده است ، وزیادتی صفت برذات حق محال است . پس صفات زائده را از ذات حق نفی کنند ، و صفات متّحدهٔ با ذات را اثبات ، چراکه اگر ذات حق را این صفات نباشد باعتبارخلوّ ازاین صفات سلب کمالات را دارا باشد و موجب نقص ومنافی وجوب وجود است .

قال ابن سینا : العنایة هی احاطة علم الاوّل تعالی بالکلّ وبما یجب ان یکون علیه الکلّ حتّی یکون علی احسن‌النّظام . فعلم‌الاوّل تعالی بکیفیّة الصّواب فی ترتیب وجود الکلّ منبع لفیضان الخیرمن غیرانبعاث قصد وطلب من‌الاوّل الحقّ سبحانه وتعالی[1] .

چونکه اراده عبارت است از اجماع و قصد جازم بسوی فعل ، لهذا متکلّمین از برای حق صفتی گمان کنند که قصد واراده عبارت ازاوست که غیرازعلم است ، چراکه

---

(١) خارج ازمتن + فی‌الکل .

علم بشیء دانستن آن شیء است واراده خواستن وی . ولی حکما چون علم حق را بنظام احسن علم فعلی ومنشاء وجود اشیاء دانند لهذا همان علم را مصداق اراده گیرند، زیرا که انبعاث قصد واراده بسوی فعل را در ذات حق محال دانند .

وتحریر المذهبین ان نقول لایخفی انّ مجرّد علمنا بما یجوز صدوره عنّا لایکفی فی وقوعه بل تجد فی (1) انفسنا حالة نفسانیّة تابعة للعلم بما فیه من المصلحة ثمّ نحتاج الی تحریک الاعضاء بالقوّة المنبثّة فی العضلات . فذاتنا هو الفاعل والقوّة العضلیّة هی القدرة، وتصوّر ذلک الشّیء هو الشّعور بالمقدور ومعرفة المصلحة هی العلم بالغایة، والحالة النفسانیّة المسمّاة بالمیلان هی التّابعة للشّوق المتفرّع علی معرفة الغایة .

بدانکه صدور افعال اختیاریّه از ما موقوف است بر مبادی متعدّده : اوّل علم بدان، یعنی تصوّر حقیقت آن، بعد از آن تصدیق یقینی، یاظنّی بخیریّت آن، بعد میل بسوی آن، وبعد شوق بسوی آن، بعد اراده . یعنی قصد جازم بصدور آن، بعد انبعاث قوّهٔ منبثّه درعضلات بسوی اصدار آن . زیرا که تا تصوّر حقیقت شیء نشود وتصدیق بخیریّت وی ، محال است اختیار صدور آن ؛ وبعد از این تصوّر و تصدیق تا میل بسوی او نباشد ایضا صدور اختیاری نتواند یافت . وبعد از میل، شوق بسوی تحصیل آن ؛ زیرا که گاهی میل باشد بدون شوق چنانچه گاهی تصوّر حقیقت شیء متحقّق باشد بدون تصدیق بخیریّت آن، وگاهی تصدیق بخیریّت متحقّق شود بدون میل . وبعد از شوق عزم بسوی فعل نباشد . وبعد از عزم لازمست مطاوعت وانبعاث قوّهٔ محرّکه ، یعنی مباشر تحریک بسوی تحریک اعضا تا متحقّق شود طلب وحرکت بسوی ملایم ؛ پس چنانچه مصنّف بیان کرده ذات ما فاعل آن فعل است ، و قوّهٔ عضلیّه قدرت است ، وتصوّر آن شیء شعور بدان ، وتصدیق بخیریّت که معرفت مصلحت عبارت از آن است علم بغایت ، و حالت نفسانیّه که مسمّی بمیل است خیری است که تابع شوق است ؛ که آن شوق فرع معرفت غایت است .

(1) خارج از متن + من .

فهذه امور متغايرة لكلّ واحد منها مدخل فى صدور ذلك الشّىء . فالمتكلّمون المانعون تعليل افعاله بالاغراض ليثبتون له ذاتا وقدرة زائدة على ذاته وعلما بالمقدور وبما[1] فيه من المصلحة زائدا ايضا على ذاته ، وارادة كذلك . و يجعلون المجموع مدخلا فى الايجاد ، سوى العلم بالمصلحة فتكون هى غرضا وغاية لاعلّة غائيّة . وامّا الحكماء فاثبتوا له ذاتا و علما بالاشياء هوعين ذاته و يجعلون الذّات مع العلم كافيين فى الايجاد فعلمه عين ذاته [2] وعين قدرته وعين ارادته . اذهو كاف فى الصّدور وليس له حالة شبيهة بالميلان النّفسانىّ الّذى للانسان فما يصدر بالنّسبة الينا [2] من الذّات مع الصّفات يصدر عنه بمجرّد الذّات فهذا معنى اتّحاد الصّفات مع الذّات . فليس صدور الفعل منه[3] كصدوره منّا [4] ولا كصدوره من النّار والشّمس . فما لاشعور له بما يصدر عنه . وامّا الصّوفيّة المحقّقون فيثبتون له سبحانه ارادة زائدة على ذاته لكن بحسب التعقّل لابحسب الخارج كسائر الصّفات .

اشاعره حق را مانند انسان گمان كرده ، بروزان و قياس مبادى افعال اختياريّه كه در انسان است ، و زايد برذات وى ، در حق نيز اثبات كنند پس گويند : حق را ذاتيست بروزان ذات انسان وقدرت زائده بروزان قوّه منبثّه درعضلات وعلم بمقدور ايضا زايد برذات بروزان علم تصوّرى انسان وعلم بمصلحت ايضا زائد برذات بروزان علم بخيريّت ، واراده ايضا زايد بروزان عزم واراده انسان . و«لايخفى مافيه من القصور» . و چونكه افعال الله معلّل باغراض نتواند بود زيراكه آن غرض يا بايد راجع بخودش باشد يا راجع بغير ، اگرراجع بخودش باشد يا داراست بالذّات اورا يا فاقد اگر دارا باشد لازم آيد تحصيل حاصل . وهرگاه فاقد باشد لازم آيد نقص و امكان . وهرگاه

---

(١) خارج ازمتن + هما.

(٢) خارج ازمتن + عنا.

(٣) خارج ازمتن + تعالى.

(٤) خارج ازمتن + عنا.

راجع بغیر باشد گوئیم که افادهٔ این فائده بغیر آیا معلّل بغرضی است یا نیست و کلام اوّل که یا تحصیل حاصل است یا لزوم نقص یا افادهٔ بغیر وتسلسل عود کند . و کـلاّ محال است . پس مصلحتی که درفعل منظور است علّت غائیّه از برای فعل حق نباشد، بلکه عنایت وحکمت باشد که لازمهٔ افعال وی است تا افعال وی لغو نباشد .

فهم یخالفون المتکلّمین فی اثبات ارادة زائدة علی ذاته بحسب الخارج والحکماء فی نفیها بالمرّة .

مخالفت صوفیّه با طایفهٔ ازمتکلّمین که اشاعرداند ظاهراست وهمچنین بامعتزله که مذهبشان همان مذهبی است که مصنّف نسبت بسوی حکما داده ولی مخالفتشان با حکما بنابر آنچه ما بیان کردیم غیر ظاهر است بلکه مذهب صوفیّه با حکما بنابراین مذهب واحد است .

القول فی القدرة : ذهب الملّیون کلّهم الی انّه تعالی قادر [ای] یصح منه ایجاد العالم وترکه . فلیس شیء منهما لازما لذاته بحیث یستحیل انفکاکه عنه تعالی وامّاالفلاسفه فانّهم قالوا ایجاده (۱) للعالم علی النّظام الواقع من لوازم ذاته فیمتنع خلوّه عنه . فانکروا القدرة بالمعنی المذکور لاعتقادهم انّه (۲) نقصان . واثبتوا له الایجاب زعما منهم انّه الکمال التّام . وامّا کونه تعالی قادرا بمعنی ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل فهو متّفق علیه بین الفریقین الاّ انّ الحکماء ذهبوا الی انّ مشیّة الفعل الّذی هوالفیض والجود لازمة لذاته کلزوم سائر الصفات الکمالیّة له فیستحیل الانفکاک بینهما .

قدرت را متکلّمین بصحّة الفعل والترك تفسیر کنند ، وگویند ترك لازم است واقع باشد درزمانی . یعنی حق‌تعالی درزمانی خلق را ایجاد نکرده بود وبعدازرزمانی ایجاد کرد . «کان‌الله ولم یکن معه شیءٌ» . ولی چون قدرت باین تفسیر مستلزم امکان وقوّه است ومنافی وبا وجوب وجود، حکما و محقّقین از متکلّمین ازاین تفسیرعدول کرده ،

(۱) خارج از متن + تعالی .

(۲) خارج از متن + فی‌حقه .

گویند قدرت عبارت است از بودن فاعل « بحیث ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل » .
وچون این قضیّه شرطیّه‌است وقضیّه شرطیّه نه‌مقتضی وضع مقدّم‌است نه رفع تالی، بلکه ممکن است استثناء احدهما بعینه . پس دراین قضیه می‌توان گفت «لکنّه شاء وفعل ازلا » . پس ترك واقع نباشد . ولکن چون بحیثیّتی است که مصداق این قضیّه است قادر باشد . وچون قدرت بتفسیراوّل‌را حکمانفی کرده‌اند متکلّمین بآنها نسبت‌داده‌اند انکار قدرت حق را وگویند حکما قائلند بایجاب حق یعنی صفت ایجاد وخلق لازم‌ذات اوست وتخلّف ناپذیر مثل‌لزوم سایر صفات کمالیّه ، وغافلند ازاین‌که لزوم فعل مستلزم انکار قدرت وایجاب نیست ، بلکه قادراست بتفسیر ثانی .

فمقدّم الشرطیّة الاولی واجب التحقق صدقه ومقدّم الثّانیة ممتنع الصدّق وکلتا الشّرطیّتین صادقتان فی حقّ الباری سبحانه .

شرطیّهٔ اولی عبارت است از « ان شاء فعل » . و مقدّم او « ان شاء » است و چون مشیّت حق واجب است ازبرای ذات و انفکاکش ازوی جایزنیست ازلا و ابدا پس واجب الصّدق باشد . یعنی همیشه خواسته است پس همیشه ایجادکرده وفاعل بوده است . وشرطیّه ثانیه عبارت است از « ان لم یشاء لم یفعل » ومقدّم وی « ان لم یشاء» وچون ترك مشیّت براو تعالی محال است ممتنع الصّدق است و شرطیّتش با هم برحق تعالی صادقند زیراکه او بحیثیّتی است که اگر خواهندکند و اگر نخواهند نکند باآنکه ازلا خواسته وکرده است .

واماّ الصّوفیّة فیثبتون له سبحانه تعالی ارادة زائدة علی الذّات والعلم بالنظام الاکمل .

باید دانست که مراد از این زیادتی زیادتی بحسب خارج نیست ، چنانچه مذهب اشاعره است ، ومستلزم قبائحی . بلکه زیادتی بحسب مفهوم وتعقّل است . وظاهراست که مفهوم قدرت که بپارسی‌توانائی‌است غیرازمفهوم ذات وسایرصفات مانند علم است که بمعنی دانائی است .

واختیارا فی ایجاد العالم :

این اختیار عبارة اخری از قدرت است اگرچه خالی از اندك فرق نیست؛ زیرا که قدرت مترجم است بتوانائی واختیار برگزیدن است. ولی چون برگزیدن لازم قدرت است همیشه اورا ردیف قدرت قراردهند . وآن عبارت است ازصدور فعل ازاو بعلم وحکمت وارادت . وبملاحظهٔ اینکه این صفات ثلثه لازم ذات اوست پس اختیار نیز لازم باشد . وباین اعتبارحق‌را موجب توان‌گفت بمعنی ازوم فعل ازبرای او که عبارت از عدم انفکاك است . پس حق مختار باشد نه چون اختیارخلق و موجب باشد نه چون ایجاب خلق که مجبوریّت عبارت ازآن است .

لکن لا علی‌النّحو المتصوّر من اختیارالخلق الّذی هو تردّد واقع بین امرین کلّ منهما ممکن الوقوع عنده فیترجّح عنده احدهما لمزید فائدة او مصلحة یتوخّاها فمثل هذا مستنکر فی حقّه سبحانه لانّه احدی الذّات واحدی‌الصّفات وامره واحد وعلمه بنفسه (۱) وبالاشیاء علم واحد ولا یصحّ (۲) لدیه تردّد ولا امکان حکمین مختلفین بل لایمکن ان یکون غیرماهوالمعلوم المراد فی نفسه .

اختیاری که درخلق‌تصوّرشود ترجیح احدالمتساویین است که مختارمردّد باشد بینهما بجهة فائده یا مصلحتی که حاصل نبوده بدان فعل طلب نماید آن را ، وچون حق سبحانه و تعالی احدیّ الذّات والصّفاتست و امر و علم او بذاتش وبکلّ اشیاء علم واحد است تردّد براو جایز نباشد ، وویرا دوحکم مختلف ممکن نباشد؛ بلکه علمش و حکمش و امرش ازلا وابدا واحد است بلکه درنفس‌الامر بجز معلوم و مراد وی ممتنع الوجود است .

فالاختیار الالهی انّما هو بین الجبر والاختیار المفهومین للنّاس وانّما معلوماته سواءٌ قُدِّرَ وجودها اولم یقدّر مرتسمة فی عرصة علمه ازلا وابدا مرتّبة ترتیبا لا اکمل منه فی نفس الامر وان خفی ذلك علی الاکثرین .

---

(۱) خارج ازمتن + بذاته .

(۲) خارج ازمتن + عنه .

چونکه معلومات حق تعالى مرتسم است در عرصهٔ علم وی ازلا و ابدا مرتبا بترتیب « لا اکل له فی نفس الامر » چه از مرتبهٔ علم خارج بسوی عین شده باشد یا نباشد، بدون تغیّر و تبدّلی، وعلم وی موجب وجود معلومات است. پس افعال وی از ذاتش تخلّف ناپذیر است بااینکه ذات او باراده وعلم وحکمت مصدراین افعال است. و فعلیکه مسبوق باراده و علم باشد صادق آید درفاعل وی: « کَوْنُهُ بحیث ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل ». پس آن فعل اختیاری باشد و فاعل وی مختار. پس اختیار الهی واقع است مابین جبر واختیاری که معروف بین النّاس است.

فاولویّة بین امرین یتوهم امکان وجود کلّ منهما انّما هی بالنّسبة الی المتوهّم المتردّد امّا فی نفس (۱) الاله (۲) فالواقع واجب وماعداه مستحیل الوجود.

چون معلولات حق ممکناتند، وممکن درحدّ استواست بین طرفی الوجود والعدم وترجیح احدالمتساویین مستحیل، پس (۳) لابدّ است درایجاد از ترجیح وایجاب. ولی این اولویّت و ترجیح نسبت بسوی متوهّم و متردّد است امّا نسبت بسوی حق واجب و ضروری است از جهة تحقّق علّت تامّه وآنچه واقع نیست ممتنع الوجود.

فان قلت قد استدلّ الفرغانی رحمه‌الله فی شرحه للقصیدة التّائیة بقوله تعالی « الم تر الی ربّک کیف مدّ الظّل » ای ظلّ التّکوین علی‌المکوّنات « ولوشاء لجعله ساکنا » ولم یمدّه علی انّ الحقّ سبحانه لو لم یشاء ایجاد العالم لم یظهر وکان له ان لایشاء فلا یظهر.

حاصل این ایراد این است که چگونه صدور افعال را نسبت بحق واجب دانند، وحال آنکه حق تعالی می‌فرماید « الم تر الی ربّک » الی آخره که در بردارد، اختیار را باین نحوکه حق تعالی ظلّ تکوین را درمکوّنات گسترده واگر می‌خواست نگسترانده،

(۱) خارج از متن + الامر.

(۲) خارج از متن + تعالی.

(۳) خارج از متن + حق را.

هر آینه وی را ساکن کرده نمی‌گسترانید . پس تکوین عالم بنابر مشیّت اوست بدون لزوم که اگر می‌خواست نکند نمی‌کرد . علاوه براینکه اگر حق تعالی نمی‌خواست ایجاد عالم را ظاهر نمی‌شد عالم واز برای اوست نخواستن وعدم ظهور عالم .

قلت قولهم : ان لم یشاء لم یقع صحیح وقد وقع فی الحدیث ومالم یشا لم یکن ولکن صدق الشّرطیّة کما سبق لایقتضی صدق المقدّم ولا امکانه فلا ینافیه قاعدة الایجاب فضلا عن الاختیار الجازم المذکور .

جواب چنان است که سابقاً مفصّلا بیان شد که قضیّه شرطیّه صادق است بدون صدق مقدّم و رفع تالی و چون حق تعالی چنان است که اگر بخواهد کند و اگر نخواهد نکند لیکن نسبت ببعض اشیاء ازلا خواسته و کرده است ونسبت ببعض دیگر نخواسته ونخواهد کرد ابدا . پس آن مشیّت باختیار اوست ومنافات با ایجاب ندارد .

فقولهم فی الایجاد الکلّی للعالم کان له ان لایشآء فلا یظهر امّا لنفی الجبر المتوهّم للعقول الضّعیفه و امّا لانّه سبحانه باعتبار ذاته الاحدیّة غنیّ عن العالمین. فالصّوفیّه متّفقون مع الحکماء فی امتناع صدق مقدّم الشّرطیّة الثانیّة .

اینکه درشرع وارد است که وجود عالم منوط بمشیّت حق است و حق راست درایجاد عالم اینکه نخواهد و ظاهر نکند عالم را یا بجهة آن است که عقول ضعیفه توهّم جبر نکنند ویا بجهة این است که حق باعتبار ذات احدیّت غنیّ مطلق است وباعتبار این غنی صدور عالم از او واجب نیست .

ومخالفون معهم(۱) فی اثبات ارادة زائدة علی العلم بالنّظام الاکمل لازمة له بحیث یستحیل انفکاکها عن العلم کما یستحیل انفکاك العلم عن الذّات . بقی القول فی انّ الاثر القدیم هل یستند الی المختار ام لا .

اگر مراد از این زیادتی زیادتی بحسب خارج باشد باطل است و نه حکما قائلند بدان ونه صوفیّه اگر مراد زیادتی بحسب مفهوم وتعقّل است که صوفیّه قائل بآنند حکما

(۱) خارج از متن + لهم .

نیزمنکرنباشند « فلافرق بین‌المذهبین عندنا » .

ثمّ اعلم انّ المتکلّمین بل الحکماء ایضاً اتّفقوا علی انّ القدیم لایستند الی الفاعل المختار لانّ فعل المختار مسبوق بالقصد الی الایجاد (۱) مقارن لعدم ما قصد ایجاده ضرورة .

یعنی شرط اختیار این است که قصد کند اوّلا ایجاد امری را که بالفعل معدوم است ، وبعد ازقصد او را ایجادکند زیراکه امر موجود را نتوان قصد ایجادکرد، پس فعل فاعلی مختار نتواند قدیم باشد .

فالمتکلّمون اثبتوا اختیارالفاعل وذهبوا الی نفی الاثرالقدیم .

چون متکلّمین متعبّدند بظواهر شرعیّه قائل شده‌اند باختیار واجب الوجود یعنی او را فاعل مختاردانند بنحویکه سابقا بیان شد وچون اختیار بمعنائیکه آنها قائلند منافی است با قدم اثر لهذا اثرقدیم را نفی کرده‌اند وحکم کرده‌اند بحدوث ما سوی‌الله زمانا وچون خود زمان هم جزء ماسوی‌الله است باید مسبوق بعدم زمانی‌باشد، لازم‌آید کهٔ برای زمان هم زمان دیگرباشد وهکذا الی غیر النّهایة . لهذا قائل شده‌اند بزمان موهوم وگویند عالم مسبوق است بعدمی که واقع است درزمان موهوم . وچون موهوم درنظرآنها عبارت است از امر انتزاعی ؛ پس هرگاه سؤال شود ازمنشاء انتزاع گویند منشاء انتزاع زمان موهوم بقاء واجب الوجود است . و ظاهراست که این کلام در کمال وهن‌است زیراکه منتزع ومنتزع منه را مناسبتی شرطاست والّا لازم‌آیدکه هرچیزی از هرچیزی انتزاعش جایز باشد مثل انتزاع حمار مثلا از جدار و این بالضروره باطل است .

والحکماء اثبتوا وجود الاثر القدیم وذهبوا الی نفی الاختیار .

وامّا حکما نظر بتمامیّت علّت که لازم وجوب وجود است قائل شده‌اند بقدم اثر وعدم مسبوقیّت عالم بعدم زمانی ، و چون قدم عالم منافیست با اختیار فاعل بمعنائی

(۱) خارج ازمتن + وهو.

که مراد متکلّمین است ، نسبت داده‌اند بسوی حکما نفی اختیار فاعل را . ومتکلّمین گویند حکما واجب الوجود را موجب دانند . ولیکن چون حکما را دراختیار مذهب دیگراست چنانچه سابقا اشاره بدان شد واختیار بدان معنی را منافاتی با قدم اثر نباشد واجب الوجود را تصریح کنند باینکه مختاراست و این نسبت را که متکلّمین داده‌اند از نفی اختیار وایجاب واجب افترا دانند وبرحسب مذاق خود متکلّمین .

واما الصّوفیّة فهم جوّزوا استناد الاثرالقدیم الی الفاعل المختار وجمعوا بین اثبات الاختیار والقول بوجود الأثر القدیم بانّهم قالوا افاد الکشف الصّریح انّ الشّیء اذا اقتضی امرا لذاته ای لابشرط زائد علیه وهوالمسمّی غیرا [1] وان اشتمل علی شرط او شروط هی‌عین‌الذّات کالنّسب والاضافات فلایزال علی‌ذلک الامر ویدوم له مادامت ذاته کالقلم الاعلی فانّه اوّل مخلوق حیث لاواسطة بینه وبین خالقه یدوم بدوامه وکانّهم تمسّکوا فی‌ذلک الی ماذکره الآمدی من‌انّ سبق الایجاد قصدا الی‌وجود المعلول کسبق الایجاد ایجابا فکما انّ سبق الایجاد الایجابی سبق بالذّات لا بالزّمان فیجوز [2] مثله هیهنا بان یکون الایجاد القصدی مع وجود المقصود زمانا متقدّما علیه بالذّات . وح جاز ان یکون بعض الموجودات واجبا فی‌الازل بالواجب لذاته مع کونه مختارا فیکونان معا فی الوجود وان تفاوتا فی‌التقدّم والتّاخّر بحسب الذّات کما انّ حرکة الید سابقة علی حرکة الخاتم بالذّات وان‌کانت معها فی‌الزّمان .

صوفیّه استناد قدیم را بسوی فاعل مختارجایزدانند . یعنی معلوم بود وتکیه براو داشته باشد . پس قول بقدم عالم و اختیارفاعل را جمع کرده‌اند وگویندکه هرگاه فاعل درصدور فعل محتاج نباشد بامری زائد برذات اگر چه موقوف باشد صدورآن فعل برشرطی که عین‌ذات وی باشد . یعنی حق تعالی در ایجاد عالم محتاج نیست بسوی غیر خود ولیکن‌صدور عالم ازوی موقوف است برعلم واراده واختیار که عین‌ذات اوست.

---

(۱) خارج از متن + بالغیر.

(۲) خارج از متن + کذلک یجوز.

پس لاجرم لازم آید دوام عالم بدوام ذات او ، وتخلّف پذیر نباشد ، پس قدم عالم یا معلول اوّل با اختیار واجب الوجود منافاتی ندارد .

فان قیل انّا اذا راجعنا الی وجداننا ولاحظنا معنی القصد کما ینبغی نعلم بالضّرورة انّ القصد الی ایجاد الموجود محال فلابدّ ان یکون القصد مقارنا لعدم الاثر فیکون اثر المختار حادثا قطعا قلنا تقدّم القصد علی الایجاد کتقدّم الایجاد علی الوجود فی انهما بحسب الذّات . فیجوز مقارنتهما فی الوجود زمانا لانّ المحال هو القصد الی ایجاد الموجود بوجود قبل .

معترض نظرش بسوی این است که قصد بسوی ایجاد در حال وجود موجود محال است ، زیرا که تحصیل حاصل است و ظاهراست که امرموجود را نه ایجاد توان نمود ونه قصد بسوی ایجادآن پس فاعل مختارکه بقصد و اختیار ایجاد کند قبل از قصد وایجاد وی فعل واثر او باید معدوم باشد وبعد از قصد وایجاد موجود شود پس لابدّ اثر فاعل مختارحادث باشد ، زیراکه مسبوق است بعدم مقابل یعنی عدم قبل از وجود که عدم زمانی است ، زیراکه این قبلیّت فعلیّتی است که ممتنع است با وی اجتماع مسبوق با سابق . ومجیب نظرش بسوی این است که همچنانکه ایجاد شیء عین وجود آن است وفرق بالاعتبار است یعنی وجود اثر را هرگاه ملاحظه کنیم نسبت بسوی اثر ، آن را وجودگوئیم وظاهر است که امرین متّحدین فی الحقیقه والذّات متغایرین بالاعتبار را سبق و لحوق بحسب زمان نباشد ، واگرسبق ولحوق باشد بالذّات باشد . پس همچنین است سبق قصد ایجاد مرایجاد را . یعنی قصد ایجاد بحسب ذات وحقیقت عین ایجاداست و بحسب اعتبار و مفهوم غیر آن . پس همچنان که تقدّم ایجاد بروجود بالذّات است ، تقدّم قصد ایجادهم برایجاد بالذّات باشد . وآنچه ممتنع است قصد بسوی ایجاد موجودی است که قبل ازاین ایجاد موجودباشدکه اورا تحصیل حاصل بغیر ذلک التّحصیل گویند وامّا تحصیل حاصل بنفس ذلک التّحصیل محال نباشد .

و بالجملة فالقصد اذا کان کافیا فی وجود المقصود کان معه و اذا لم یکن کافیا

فقد (۱) يتقدّم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا . فان قيل : نحن اذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزمنا بانّ القصد الى تحصيل الشّيء والتّاثير لايعقل الّا حال عدم حصوله كما انّ ايجابه لايعقل الّا حال حصوله وان كان سابقا عليه بالذّات وهذا المعنى ضروری لايتوقّف الّا على تصوّر معنى القصد والارادة كما ينبغی . قلنا الرّاجع الى وجدانه انّما يدرك (۱) قصده و ارادته الحادثة النّاقصة لاالارادة الكاملة الازليّة ولاشكّ انّهما يختلفان حكما فالاولى ليست كافية فی تحصيل القصد والمراد ولهذا يتخلّف المراد عنها كثيرا. والثّانية كافية ولايمكن تخلّفه عنها فكيف احديهما عن الاخرى.

نظر معترض بسوی اين است كه قصد بسوی تحصيل شیء با ايجاب آن شیء مغاير است ازاين جهة كه ايجاب مقارن است زمانا با وجود وحصول شیء اگرچه سابق است براو بالذّات . وامّا قصد بسوی ايجاد و تأثير در او معقول نباشد مگر درحال عدم آن شیء زيراكه امرموجود بالفعل را نتوان قصد ايجاد كرد . ونظر مجيب بسوی اين است كه ارادهٔ قديمهٔ كامله را فرق است با ارادهٔ ناقصهٔ حادثه ازاين جهة كه ارادهٔ ناقصهٔ حادثه مثل ارادهٔ ما چون كافی نيست دروجود مراد ، ناگزيراست از تقدّم زمانی . ولی ارادهٔ ازليّهٔ كامله چون كافی است در وجود اثر ناگزير ازسبق نباشد. بلكه مقتضای تماميّت و كمال وجوب ترتّب است . يعنی قدم وجود ازمعلول زمانا .

واعلم انّ الصّفات الكماليّة كالعلم والارادة والقدرة لها اعتباران احدهما اعتبار نسبتها الى الحقّ سبحانه بملاحظة وحدته الصّرفة و مرتبة غنائه عن العالمين وهی بهذه الاعتبار ازليّة ابديّة كاملة لاشائبة نقص فيها و ثانيهما اعتبار انّ نسبة الماهيّات الغير المجعولة الى نوره الوجودی نسبة المرايا الى ماينطبع فيها ومن شان المتجلّی بصفاته الكماليّة ان يظهر بحسب المتجلّی لابحسبه فاذا تجلّی فی امرما (۲) ظهرت صفاته الكماليّة فيه بحسبه لابحسب المتجلّی سبحانه فيلحقها النّقص لنقصان المحلّ (۳) فالعارف اذا ادركها بوجد (۴)

(۱) خارج ازمتن + ادراكه.
(۲) خارج ازمتن + شیء.
(۳) خارج ازمتن + المتجلی.
(۴) خارج ازمتن + بوجدانه.

انّه اضاف النّقص الی عدم قابلیّة المحلّ و اسندها الیه سبحانه کاملة تامّة مقدّسة عن شوائب النّقص . وان اسندها الیه ناقصة کان هذا الاسناد باعتبار ظهوره فی مجالیه لابحسب صرافة وحدته . وغیرالعارف امّا اسندها الیه سبحانه ناقصة من غیر تمیّز بعض المراتب عن بعض اونفاها عنه بالمرّة تعالی‌الله عمایقول الظّالمون علوّا کبیرا .

صفات کمالیّهٔ حق را دو اعتبار است بیک اعتبار لازم ذات وازلی وابدیند ، و باعتبار دیگر حادث . امّا اعتبار اول بملاحظهٔ نسبت آنهاست بسوی حضرت حق بملاحظهٔ وحدت صرفه وغنای مطلقه ذات حق وباین ملاحظه چون ذات حق کامل من جمیع الجهات است و صفات کمالیّه وی عین ذات وی ، آن صفات نیز کامل و بری از شایبهٔ نقصان است ، وامّا اعتبار دوّم چون ماهیّات و اعیان ثابتهٔ اشیاء که ثابتند در علم وحال آنکه غیرمجعولند وفی‌انفسها معدوم هرگاه نسبت داده شود بسوی نوروجودی حق تعالی مانندآینه باشند نسبت باشیاء متراثیه درآن . یعنی همچنانکه ملاحظهٔ صورت مرآتیه را دو اعتبار است : یکی ملاحظهٔ نسبت آن با ذی‌الصّوره ، ودیگری ملاحظهٔ آن باعتبارآینه . پس لازم آیدکه بعض صفات نسبت داده شود بسوی شخص متراثی که ذی‌الصورّه عبارت ازآن است . وبعضی بسوی مظهر که آینه و مرآة حکایت ازآن . همچنین نور وجودی حق و فیض مطلق را دو اعتبار است : یکی اعتبار اونسبت بذات حق که غنیّ مطلق وکامل من جمیع‌الجهات است ، و باین اعتبار جمیع موجودات فضلا عن الصّفات کامل من جمیع الجهاتند و دارای هیچ نقص وعیبی وقصوری نیستند بلکه متراثی وظاهرذات حق است . واعتبار دیگرنسبت نور ووجودد است بسوی مظاهر و اعیان ثابته . وآنچه نقص و قصور است باین اعتبار متراثی شود . وگاهی نسبت داده شود بسوی نفس مظاهرفقط ، وگاهی بسوی ظاهر باعتبار تنزّل و اتّحاد او بامضهر . پس‌نقصان منسوب بسوی حق وصفات اونباشند ،بلکه تماما راجع بسوی مظاهر است.

و سرّ آن این است که متجلّی بصفات کمالیّهٔ خویش ظهورش در مجلی بحسب استعداد مجلی است . نه بحسب کمال متجلّی . چنانچه شمس را تجلّی در مرایای مختلفه

بصغر و کبر وصفا و کدر ولون اصفر واحمر باختلاف است . وچون حکم احدالمتحدین دیگریرا می گیرد ، پس نسبت این اختلافات را بظهور شمس و مرایا هردو توان داد . پس عارف هرگاه بوجدان و ذوق وکشف مشاهده کند نور وجود را تمام نقایص و قصورات را نسبت دهد بسوی مجالی و مظاهر ، وتمام صفات کمالیّه را باعتبار تمامیّت و کمال اسناد دهد بسوی حق . و اگر صفات را باعتبار نقصان نسبت بسوی حق دهند باعتبار ظهور حق است در مجالی ، نه باعتبار صرافت و وحدت ذات . امّا غیر عارف باعتبار نظر ناقص که دارد چه نسبت دهد نقص را بسوی حق ، مثل ملاحده « خذلهم الله » یا سلب کند از وی بالکلیّه مانند حکما هردو خطاست .

القول فی کلامه سبحانه و تعالی . والدّلیل علی کونه متکلّما اجماع الانبیاء علیه فانّه تواتر عنهم انّهم کانوا یثبتون له الکلام ویقولون انّه تعالی امر بکذا ونهی عمن کذا واخبر بکذا وکلّ ذلک من اقسام الکلام . واعلم انّ هٰهنا قیاسین متعارضین ؛ احدهما انّ کلام الله تعالی صفة له وکلّما هو صفة له فهو قدیم [فکلام الله تعالی قدیم] . وثانیهما انّ کلامه مؤلّف من اجزاء مترتّبة متعاقبة فی الوجود وکلّما هو کذلک فهو حادث فکلامه تعالی حادث . فافترق المسلمون الی فرق اربع : ففرقتان منهم ذهبوا الی صحّة القیاس الاوّل . وقدحت واحدة منهما فی صغری القیاس الثّانی . وقدحت الاخری فی کبریه . وفرقتان اخریان ذهبوا الی صحّة القیاس الثّانی وقدحوا فی احدی مقدّمتی الاوّل علی التّفصیل المذکور . فاهل الحقّ منهم من ذهبوا الی صحّة القیاس الاوّل وقدحوا فی صغری القیاس الثّانی . فقالوا کلامه لیس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلیّة قائمة بذات الله سبحانه هو بها آمرٌ وناهٍ ، مخبر وغیر ذلک یدلّ علیها بالعبارة او الکتابة اوالاشارة . فاذا عبّر عنها بالعربیّة فقران او بالسریانیّة فانجیل او بالعبرانیّة فتوراة . والاختلاف فی العبارات دون المعانی والتّفصیل فی هذا المقام انّه اذا اخبرالله [تعالی] سبحانه عن شیء او امر به او نهی عنه او غیر ذالک واداه الانبیآء علیهم الصّلوة والسّلام الی اممهم بعبارات دالّة علیه ، فلاشکّ انّ هنالک امورا ثلثة : معانی معلومة ؛ وعبارات دالّة علیها معلومة

ایضا؛ وصفة بتمکّن المتکلّم بها من التعبیر عن تلک المعانی بهذه العبارات لافهام المخاطبین. ولاشکّ فی قدم هذه الصّفة بالنسبة الیه سبحانه وکذا فی قدم صورة معلومیّة تلک المعانی واماّ العبارات (۱) بالنّسبة الیه سبحانه تعالی فان کان کلامه [تعالی] عبارة عن تلک المعانی فلاشکّ فی قدمه وان کان [عبارة عن تلک المعانی والعبارات فلاشک انها باعتبار معلومیتها] له سبحانه ایضا قدیمة لکن لایختصّ هذا القدم بها بل یعمّها وسایر عبارات المخلوقین ومدلولاتها لانّها کلها معلومة لله سبحانه ازلا وابدا . وان کان عبارة عن امر وراء هذه الامور الثلثة فلیس علی اثباته(۱) دلیل یقوم علی ساق . وما اثبته المتکلّمون(۲) من الکلام النّفسی فان کان عبارة عن تلک الصّفة فحکمه ظاهر و ان کان عبارة عن تلک المعانی والعبارات المعلومة فلاشکّ انّ قیامها به سبحانه لیس الّا باعتبار صورة معلومیّتها فلیس صفة برأسها بل هو من جزئیّات العلم و اماّ المعلوم ، فسواء کان العبارات او مدلولاتها فلیس قائما به سبحانه فانّ العبارات بوجودها الاصیل من مقول الاعراض الغیر القارّة و اماّ مدلولاتها فبعضها من قبیل الذّوات و بعضها من قبیل الاعراض القارّة فکیف یقوم به سبحانه .

قبل از بیان مقصود، لازم است تمهید مقدّمهٔ . پس بدانکه برهان وقیاس عبارت است از مقدماتی که موجب شود حکمی را از برای شیء که قبل از اقامهٔ برهان، ثبوت آن حکم از برای آن شیء معلوم نباشد، و بواسطه این برهان معلوم شود . واین مقدّمات را قیاس و برهان نامند . وآن حکمی که بواسطهٔ برهان از برای شیء ثابت شود نتیجه گویند . مثلا «العالم حادث» یکی از احکام ومطالب مجهوله است قبل از اقامهٔ برهان و موضوعش راکه عبارت از عالم است اصغر گویند و محمولش را که عبارت از حادث است اکبر ، بملاحظهٔ اینکه غالبا موضوع مندرج است در محمول یعنی محمول اعمّ است

(۱) خارج از متن + قدمه.

(۲) خارج از متن + اشاعره.

ازوی، وبجهة اعمیّت مناسبست که اورا اکبرنامند وهمچنین اخصیّت موضوع را مناسب است که او را اصغر نامند و طریقهٔ اخذ برهان این است که چیزی را پیدا کنند که مناسب با طرفین نتیجه داشته باشد یعنی با اکبر واصغر. چنانچه درحدوث عالم تغیّر را پیدا کنند که هم مناسب است باعالم وهم مناسب است با حدوث، زیراکه تمام اجزای عالم آنا فآنادر تغیّر و تبدّل است، چنانچه مشهود و هویداست. و چون تغیّر عبارت است ازاینکه حالتی موجود معدوم شود یاحالت معدومی موجود، وحدوث هم عبارتست از وجود بعدالعدم. پس تغیّر مناسب است با وی. و این امر مناسب را حدّ اوسط نامند، و او را دربین اصغر واکبر نهند. پس محمول شود از برای اصغر وگفته شود «العالم متغیّر» وموضوع شود ازبرای اکبر وگفته شود «کلّ متغیّرحادث» پس دو مقدّمه حاصل شود یکی «العالم متغیّر» ودیگری «کلّ متغیّرحادث» و مقدّمهٔ اولی را که مشتمل است براصغرصغری نامند. چنانکه مقدّمهٔ ثانیه راکه مشتمل است براکبر کبری گویند: وظاهر است که نتیجه بهردو جزئش مندرج است در مقدّمتین که قیاس عبارت ازآن است بزیادتی حدّ اوسط. پس هرگاه حدّ اوسط را اسقاط کنند ازمقدّمتین نتیجه باقی ماند. وحدّ اوسط عبارت است از چیزیکه مکرّر است در مقدّمتین مانند تغیّر که محمول صغری است وموضوع کبری. وهرگاه از قیاس مذکور اسقاط شود «العالم حادث» باقی ماند.

وهرگاه این مقدّمه محقّق شدگوئیم درمانحن فیه دوقیاس متعارض متصوّراست یکی «انّ کلام‌الله تعالی صفة له، وکلّ ما هو صفة له فهو قدیم» ودیگری «انّ کلامه مؤلّف من اجزاء مترتّبة متعاقبة فی الوجود، وکل ما هومؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فی‌الوجود فهو حادث». ودراین دوقیاس بطریق استنتاجی که در مقدمه بیان شد معلوم است که نتیجه قیاس اوّل قدم کلام حقّ است، ونتیجهٔ قیاس دوّم حدوث آن. چرا که هرگاه حدّ اوسط را که مکرّر است در مقدّمتین اسقاط کنیم نتیجهٔ قیاس اوّل «فکلامه قدیم» است، ونتیجه قیاس ثانی «فکلامه حادث»، وچون نتیجهٔ این دو قیاس

متعارضند اشاعره قائل شده‌اند که کلام حق تعالی قدیم است ، یعنی قیاس اوّل را امضا کرده‌اند، وقیاس دوّم را ابطال . باینکه کلام اورا ازجنس اصوات وحروف ومؤلّف از اجزای مترتّبه متعاقبة ندانند ، بدین ملاحظه که گویند کلام صفت حق است ، و صفت باید قائم بموصوف باشد، ومتکلّم « من قام به الکلام » است . وچون محال است که حق محلّ حوادث گردد پس کلام او حادث و از جنس اصوات و حروف نتواند بود . وچون متبادر از کلام، اصوات وحروف است دراثبات قیام کلام بذات حق بتعب افتاده‌اند . وگویند کلام بردوقسم است: کلام لفظی ، وکلام نفسی . امّا کلام لفظی عبارت است ازاصوات وحروف وکلام نفسی مدلول کلام لفظی‌است. که قائم است بنفس متکلّم . وغیر علم واراده وکراهت است . بجهة اینکه گاهی خبر داده شود ازامر غیرمعلوم بلکه معلوم الخلاف و دراین صورت از مدلول کلام لفظی چیزی در نفس حاصل است . و حاصل آنکه علم حاصل نیست . پس معلوم است که کلام نفسی غیر ازعلم است درصورت اخبار از «مالایعلم او یعلم خلافه». وهم‌چنین غیر از اراده‌است، بجهة اینکه گاهی امر شود بچیزیکه مراد نباشد، بلکه مراد عدمش باشد . مثل کسیکه امر کند بندهٔ خودرا بچیزی که مقصودش این باشد که آن غلام را اختیار وامتحان نماید که اطاعت امری کند یا نه . و یا اینکه مقصودش این باشد که آن غلام مخالفت نموده عذرمولی درنزد حضّار درضرب و تأدیب او ظاهر شود . وهمچنین است در صورت نهی برقیاس امر ، که گاهی نهی شود ازچیزیکه مطلوب ترك او نباشد؛ بلکه مطلوب فعلش باشد درصورت اختیار و اظهار عذر . پس معلوم شود که دراین دو صورت از مدلول کلام‌لفظی چیزی درنفس حاصل‌است . وحال آنکه اراده وکراهت دوصورت امر و نهی حاصل نیست . وبراین مدّعا استشهاد بشعری کنند ازعرب که :

« ان الکلام الفی لفؤاد وانّما جُعل اللّسان علی الفواد دلیلا ».

وچون استشهاد بشعر دلالتی برمدّعا ندارد زیراکه شاعرممکن است که باعتقاد فاسدی شعری بگوید وحال آنکه درواقع خلاف آن واقع باشد پس‌درتوجیه این استشهادگویند

که این شعر دلالت کند براینکه ثبوت کلام نفسی فطری طباع وغریزی نفوس است . پس برمثال کلام نفسی ما ، حق را نیز کلام نفسی باشد که مدلول کلام لفظی است و قائم بذات حقّ است وقدیم است و از جنس اصوات وحروف نیست . ودلالت براو بکلام لفظی وکتابت واشارت هرسه توان کرد . پس اگر بلغت عرب دلالت براوشود اورا قرآن نامند ، وبلغت عبرانی تورية ،وبسریانی وانجیل .

واما معتزله گویند کلام حق حادث است و از جنس اصوات وحروف است . یعنی قیاس ثانی را امضا کرده‌اند وقیاس اوّل‌را ابطال . باین تقریب که کلام صفت حق است ولی صفت لازم نیست قائم بموصوف باشد ، بلکه گاهی صادرنیزتواند بود . پس متکلّم من قام به الکلام نیست بلکه من صدر منه الکلام است . پس کلام حق قائم بذات وی نباشد تا لازم آید محلّ حوادث شود . بلکه کلامش را ایجاد کند درجسمی ازاجسام خواه ازافراد انسان باشد که اورا نبی گویند وخواه جسمی‌ازاجسام دیگرمانند شجرهٔ موسی .

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی .

وکلام نفسی‌را معتزله باطل دانند وگویند دراین صور مستشهد بها غیر از علم بمدلول خبر چیزی درنفس حاصل نباشد که اوراکلام نفسی نامند درصورت اخبار وامرونهی هرسه اگرچه علم بآن خبر و اراده وکراهت متحقّق نباشد . ولی در نزد اهل تحقیق ، هردوطایفه ازحقیقت کلام حق‌نیک دورافتاده‌اند . وعلی «ذمتنا تحقیقه فیاسیاتی» .

ولنذکر فی هذا المقام کلام الصوفیّة لیتّضح انشاءالله تعالی . قال الامام حجّة‌ الاسلام رحمه‌الله : الکلام علی ضربین احدهما مطلق فی حقّ الباری تعالی . و الثّانی فی حقّ الادمیّین . امّا الکلام الّذی ینسب الی‌الباری تعالی فهو صفة من‌صفات الرّبوبیّة . ولاتشابه بین صفات الباری تعالی وصفات الادمیّین . فانّ صفات الادمیّین زائدة علی ذواتهم تتکثّر وحدتهم وتتقوّم انیّتهم بتلک الصّفات و بتعیّن حدودهم ورسومهم بها . وصفة الباری تعالی لاتتحد ذاته ولاترسمه فلیست اذاً اشیآء زائدة علی‌العلم‌الّذی هوحقیقة

هویته تعالی . ومن اراد ان یعدّ صفات الباری فقد اخطا . فالواجب علی العاقل ان یتأمّل ویعلم انّ صفات الباری تعالی لاتتعدّد ولاتتفصّل بعضها عن بعض الّا فی مراتب العبارات وموارد الاشارات . واذا اضیف علمه الی استماع دعوة المضطرّین یقال سمیع واذا اضیف الی رؤیة [1] [اعمال العباد] ضمیر الخلق یقال بصیر . واذا اضیف [2] الی مکنونات علمه فی قلب احد من النّاس من الاسرار الهیّة و دقائق جبروت ربوبیّته یقال متکلّم . فلیس بعضه آلة السّمع و بعضه آلة البصر و بعضه آلة الکلام . فاذن کلام الباری تعالی لیس شیئا سوی افادته مکنونات علمه [من اسرار الوهیته [3] ودقایق ربوبیته] علی من یرید اکرامه کما قال تعالی « فلما جاء موسی لمیقاتنا و کلّمه ربّه » شرفه الله تعالی بقربه و قرّبه بقدسه واجلسه علی بساط انسه وشافهه باجلّ صفاته و کلّمه بعلم ذاته کما شاء تکلّم و کما اراد سمع .

بنابر تقریر غزالی کلام آدمیّین که از قبیل اصوات و حروف است زاید بر ذات انسانست زیرا که صفات انسانیّه یعنی آنچه حمل برانسان شود مانند حیوانیّت وناطقیّت وجسمیّت وجوهریّت و امثال ذلک که از اجزاء ذات ویند با آنکه متغایر با ذات او هستند باعتباراتیکه جزء غیر کلّ است . حدّ انسان مرکّب از اینها باشد وذاتش متقوّم بدانها وصفاتیکه عارض ذات وی باشد ازقبیل ضحک واستقامت قامت وعرض اظفار ومشی وتعجّب وامثال ذلک که خارج از ذات ویند رسم انسان متحقّق بدانهاست . مراد برسم تعریف بعرضیّات است چنانکه مراد بحدّ تعریف بذاتیّات . زیراکه تعریف بذاتیّات را حدّ گویند و تعریف بعرضیات را رسم . وکلام از قبیل قسم ثانی ازصفات است . امّا صفات حق چون زاید برذات وی نباشند وتعداد وتفصیل نپذیرند پس کلام او که یکی ازصفات اوست غیر از علم که عین ذات اوست چیزی نباشد بلکه همین علم

(۱) خارج از متن + اعمال العباد.

(۲) خارج از متن + افاض.

(۳) آنچه در قلاب آمده خارج از متن است.

است که باعتبارات و اضافات اسامی متعدّده پیدا کند چنانچه هرگاه نسبت داده شود بسوی دعوت مضطرّین سمعش نامند وبواسطهٔ این نحو ازعلم سمیعش خوانند . وهرگاه نسبت داده شود بسوی ضمیرخلق باعتبارشهود آنها بصرباشد وباعتباراین نحو ازعلم بصیر گردد . وهرگاه نسبت داده شود بسوی علوم مکنونه درقلب یکی از افراد ناس یعنی اسرار الهیّه و دقائق جبروت و ربوبیّة کلام گردد . وبااین اعتبارمتکلّمش گویند . پس ذات حق متبعّض بسوی اجزائی نشود که بعض آن آلت سمع وبعضی آلت بصر وبعضی آلت کلام باشد . پس فی الحقیقة کلام او عبارت باشد ازافاضه وافادهٔ علوم مکنونه بر مکرمین از عباد خویش . چنانچه می‌فرماید : « فلمّا جاء موسی لمیقاتنا وکلّمه ربّه » پس حق تعالی بواسطهٔ قرب وی بسوی او اورا شرافت بخشیده و باجلّ صفات خود اورا ستوده . ولیکن این بیانات هم وافی بمقصود نباشد . چنانچه ازبیانات آتیه مامعلوم خواهد شد .

وفی الفتوحات المکیّة قدس الله سرّ مصدرها: انّ المفهوم من کون القرآن حروفا امران [احدهما] الامرالواحد المسمّی قولا وکلاما ولفظا . والامر الاخر المسمّی کتابة و رقماً وخطاً و القرآن یخط [یکتب ویبسط] فله حروف الرّقم، وینطق به فله حروف اللّفظ ، فلمّا یرجع کونه حروفا منطوقا بها هل بکلام الله الّذی هو صفته او هل المترجم عنه . فاعلم انّ الله [قد] اخبرنا بنبیّه صلّی الله علیه وسلّم انّه سبحانه و تعالی یتجلّی فی القیمة فی صور مختلفة فیعرف ویُنکرو من کانت حقیقته یقبل التجلّی فلایبعد ان یکون الکلام (۱) بالحروف المتلفّظ بها المسمّاة کلام الله تعالی کبعض (۲) تلک الصّور کما یلیق بجلاله وکما تقول تجلّی فی صورة کما یلیق بجلاله کذلک نقول تکلّم بحرف وصوت کما یلیق بجلاله .

حاصل بیان فتوحات این است که حق را تجلّی بظهورات درجمیع موجودات و

---

(۱) خارج ازمتن + المتکلم.

(۲) ن. ل + لبعض.

درجمیع مراتب غیبا وشهودا وهمهٔ ظهورات‌را نسبت بوی توان داد بوجهی پس چنانچه درقیامت تجلّی خواهد فرمود درصورمختلفه که بعض آنها معروف است وشناخته می‌شود درآنها ، وبعضی غیرمعروف . همچنین حق را درصورالفاظ وحروف و ارقام و خطوط تجلّی است . ومی‌شود که الفاظ مقرّوه ومتلوّه را نسبت بحق داد بنحوی که لایق بجلال اوست ،وگفت کلام‌الله است . وهمچنین است ارقام وحروف . « وقال رضی‌الله تعالی عنه بعدکلام طویل : فاذا تحققّت ما قرّرناه و تبیّنت انّ کلام‌الله تعالی هو هذا المتلوّ المسموع المتلفّظ به المسمّی قرآننا و تورية و زبورا و انجیلاً » .

بعدازبیان سابق ظاهراست در کمال ظهور که « مابین‌الدفّتین » که عبارت است ازصورمنقوشه وخطوط مرقومه حقیقة کلام است ،اگرچه بحسب ظاهرصادرازخطّاط و نقّاش است . و همچنین الفاظ وحروف کلام الله است که ظاهر شده است درصور عرضیّه وکیفیّت مسموعه . چنانچه در اوّل صور عرضیّه میصره بود . بلکه گوئیم صور عقلیّه که عبارت است از معانی این کلمات و الفاظ که متحقّق است در صدور مؤمنین ، نیز قرآن وکلام‌الله است . چنانچه فرمود « انّه لفی صدور المؤمنین » ونسب این مراتب بقوّت و ضعف وکمال ونقص است . و برترتیبی که ذکرشد هرمرتبهٔ فوق مرتبهٔ دیگر است . و همچنین بالا می‌رود درالواح عالیه وکتب سماویه عینیّه و مظاهر معنویّه :« الی ان یصل الی الحق الاوّل والکلام الذّاتی الّذی هوعین ذات الحق» .

وقال الشّیخ صدرالدّین‌القنوی قدّس‌الله سرّه فی‌تفسیرالفاتحة : کان من جملة مامنّ الله تعالی علی عبده اراد به نفسه ان اطلعه علی بعض اسرار کتابه‌الکریم الحاوی علی کلّ علم(۱) جسیم وارادہ انّه ظهرعن مقارعة غیبیّته واقعة بین‌صفتی‌القدرة والارادة منصبغا بحکم ما احاط به العلم فی المرتبة الجامعة بین الغیب والشّهادة ، لکن علی حکم ما اقتضاه الموطن والمقام وعینه حکم المخاطب وحاله ووقته بالتّبعیّة والاستلزام» .

استشهادی است موافق بیان فتوحات و اشاره بسوی اینکه کتاب‌الله الکریم

(۱) خارج ازمتن + امر.

مشتمل است برعلوم جسیمهٔ عظیمه، ونیز اشاره است بسوی اینکه از ترکیب صفت قدرت وارادت واصطکاك بینهما اسمی دیگرمتولّد شده . دراین حال حق منصبغ است بحکم معلوم درمرتبهٔ جامعه بین الغیب والشّهاده ولی این ظهور و تجلّی بحسب اقتضای موطن و مقام است که درهرمرتبه و هر وقتی و هرحالی بنحوی ظهور نماید وآن کلام حق باشد .

والّذی یظهر من کلام هؤلاء الاکابر انّ الکلام الّذی هوصفته سبحانه لیس الّا [1] افادته وافاضته مکنونات علمه علی من یرید اکرامه وانّ الکتب المنزّلة المظومة من الحروف و [ال]کلمات کالقرآن وامثاله ایضا کلامه لکن من بعض صور تلک الافادة والافاضة ظهرت بتوسّط العلم والارادة والقدرة فی البرزخ الجامع بین الغیب و الشّهادة [اعنی [2]] عالم المثال من [3] مجالیه الصّورة المثالیّة کما یلیق به سبحانه . فالقیاسان المذکوران فی صدر المبحث لیسا بمتعارضین فی الحقیقة فانّ المراد بالکلام فی القیاس الاوّل الصّفة القائمة بذاته سبحانه وفی الثّانی ماظهر فی البرزخ من بعض المجالی الالهیّة والاختلاف الواقع بین فرق المسلمین [انما [4] هو] لعدم الفرق بین الکلامین والله سبحانه اعلم .

حاصل این است که از کلمات این اکابر چنین استفاده می‌شود که کلام حق نیست مگر افاضه و افادهٔ علوم مکنونه و اسرار مخزونهٔ غیبیّه برکسیکه اراده اکرام ویرا دارد واین کتب منزّلهٔ منظومه یعنی مجموعه ازحروف وکلمات مانند قرآن و سایر کتب سماویّه همه کلام الهی باشند لیکن عبارت باشند ازبعض صور آن افاده وافاضه که ظاهر شده است بتوسّط علم و اراده وقدرت درعالم برزخ که واقع است دربین عالم غیب و عالم شهادة . وظهور کلام در این عالم درصورت مثالیّهٔ مقالیّه است . پس دو قیاس

(۱) خارج ازمتن + سوی.

(۲) جملهٔ داخل کلوشه خارج از متن.

(۳) خارج ازمتن + بعض.

(٤) جملهٔ داخل کلوشه خارج ازمتن .

که درصدر مبحث اشاره بدان شد فی‌الواقع وفی‌الحقیقه تعارض وتنافی ندارند، زیراکه مراد از کلام در قیاس اوّل صفتی است که قائم بذات حق است. و درقیاس ثانی ظاهر درعالم برزخست دربعضی ازمجالی الهیّه. وهریک ازکلامین را لازمی است علیحده و اختلافی که درفرق مسلمین واقعست ازجهة عدم تمیز بین‌الکلامین است.

وقال بعضهم في قوله تعالى: «واذ قال ربّك للملآئكة انّي جاعل في الارض خليفة»! علم انّ هذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم الّتي يقع التقاول فيها. وان كان واقعا في‌العالم المثالي فهوشبيه بالمكالمة الحسيّة. وذلك بان يتجلّى لهم الحقّ تجلّيها مثاليّا كتجليّه لاهل‌الاخرة بالصّور المختلفة. كما نطق به حديث التّحول. وان كان واقعا في عالم الارواح من حيث تجرّدها فهوكالكلام النّفسي [1] فيكون في قول‌الله لهم القاؤه في قلوبهم المعنى المراد. ومن هذا يتنبّه الفطن على كلام‌الله تعالى ومراتبه، فانّه عين المتكلّم في‌مرتبته ومعنى قائم به في‌اخرى كالكلام النفسي، وانّه مركّب من الحروف والالفاظ و معبّر بها في عالمي [2] المثالي والحسّي بحسبها.

استشهادی‌است ازبرای صحت قیاسین مذکورین زیراکه این مقاوله بحسب عوالم مختلف باشد. چنانچه اگر در عالم مثال واقع باشد شبیه بمکالمهٔ حسیّه باشد. چنانچه حق تجلّی فرماید بصورتی مثالیّه و با ملائکه تکلّم نماید برحسب اقتضای آن نشأ، و اگردرعالم ارواح واقع شود مانند کلام نفسی‌است که قائم بنفس باشد. ومراد ازتکلّم ومقاوله حق با ملائکه القای معنی مراد است درقلوب آنها. پس کلام گاهی عین متکلّم باشد درمرتبه وی. وگاهی معنائی باشد قائم بذات او باشد در مرتبهٔ دیگر، وگاهی مرکّب ازحروف واصوات درعالم مقالی وحسّی.

تتمیم و تکمیل: تحقیق درمسئله کلام این است که لازم نیست کلام مرکّب از اصوات وحروف باشد در جمیع احوال ودرجمیع مراتب ونسبت بجمیع متکلّمین، بلکه

---

(١) خارج ازمتن + والنفث الالهامی.

(٢) خارج ازمتن + المثال.

عبارت است از مُعْرِبْ ازما فی‌الضّمیر ، یعنی چیزیکه اعراب واظهار کند از آنچه در ضمیر متکلّم است از برای مخاطب ، سوای اینکه بلفظ باشد یا بکتبْ ، باشد یا باشاره . هرچه ما فی‌الضّمیر را اعلان و اظهار نماید کلام است و حقیقت کلام جزاین نباشد . و اینکه اصوات و حروف را کلام نامیده‌اند بجهة سهولت توسّل بآن است ، و بجهة اختصار وجری عادت است برآن . واّلا فی الحقیقة اشارتی که معرب ازما فی الضّمیر باشد یاکتابتی که چنین بود نیز کلام است . لهذا کلام نسبت بهرمتکلّمی چیزی باشد ، کلام هرکسی بحسب خصوصیّت ذات او اختصاصی یابد . چنانچه امیرالمؤمنین صلوات‌الله علیه می‌فرماید : « انّما امره اذا اراد بشیء ان یقول له کن فیکون بلاصداء یسمع ولا ندآء یقرع » .

وتحقیق این مطلب این‌است که حق را درمقام ذات خویش احاطهٔ علمیّه‌است بتمام اشیاء واحکام آنها . وما فی الضّمیر حق عبارت از همین احاطهٔ علمیّه است ، که هرگاه اظهار واعراب از آن شود آن معرب راکلام گویند . پس کلام حق عبارت‌است ازایجاد حق اشیاء را ، زیراکه ایجاد اشیاء برطبق علم اوست وبوجود اشیاء مافی‌الضّمیر اواظهار واعلان شود . چنانچه وجود منبسط که اورا فیض مقدّس ووجود مطلق وحقّ مخلوق به وامثال ذلک نامند . نفس رحمانی وکلمهٔ «کُن» وجودیّه نیز گویند . یعنی چنانچه انسان از ما فی‌الضّمیر خود بصوتی کند که در بدو صدور ساذج است و متعیّن بتعیّن حروف و کلمات نیست . وبعبارة اخری بحسب ذات مطلقه وحقیقت ساذجه متعیّن بهیچ تعیّنی ازتعیّنات حرفیّه نیست ، ودراین مقام اورا نفس نامند . وبوصول وی درمقاطع فم و اصطکاک او با هریک از مخارج متعیّن بتعیّنی شود وازاو حرفی صورت بندد ، و بترکیب حروف ، کلمات تألیف یابند و بکلمات مؤلفّه اظهار از مافی‌الضّمیرخود کند . همچنین حق تعالی دراظهار ازمافی‌الضّمیرخود تجلّی کند بفیض مقدس که بحسب ذات ، متعیّن بهیچ تعیّنی ازتعیّنات مراتب متنزّله امکانیّه نیست ، بلکه ساذج ومطلق است . و بجهة تشبیه با تنفّس انسانی او را نفس رحمانی نامیده‌اند . و پس از اصطکاک وی با

ماهیّات امکانیّه وتنزّل وی درمراتب نزولیّه متعیّن شود بتعیّنات اشیاء ، که آنها را حروف وکلمات نامند . و بواسطهٔ آنها از مافی‌الضّمیر حق اعلان واظهارشود. چنانچه حضرت رضا سلام‌الله علیه می‌فرماید : « قدعلم اوالالباب انّ ما هنالك لایعلم الّا بما هیهنا » . پس دانسته شد که این عالم بحذافیره کلام حق است ، و مُعرب ازمافی‌الغیب . و از برای او مراتبی‌است بحسب تنزّلاتی که لازمهٔ نشأت این عالم است . و تنزّل وی بحدّی رسد که ما فی صدور المؤمنین را کلام حق توان گفت ، آیهٔ «بل فی صدورالمؤمنین». وانزل ازآن الفاظی است که صادر شود از قرّاء وانزل از او نقوشی‌است که مکتوب گردد درقراطیس وکراریس .

و باید دانست که فرق میان کلام و کتاب اعتباری است . همان چیز را که کلام گویند باعتباری کتاب نیز گویند . بیانش اینکه وجودات اشیاء باعتبار انتسابشان بحق ، وملاحظهٔ قیام صدوری آنها بوی ، کلام است . و باعتبار انفسها وعدم ارتباطشان بحق کتابند . وهمچنانکه از برای کلام مراتبی است همچنین از برای کتاب نیزباشد . چنانچه وجود عقول مجرّده را امّ الکتاب گویند . چنانچه فرموده است: «وعنده امّ الکتاب». باعتباراتیکه وجودآنها وجود جمعی وکلّی واجمالی کلّ اشیاء است . وسایراشیاء متولّد ازآنها وتفصیل آن اجمالند . ووجود نفوس کلیّه را کتاب مبین نامند، باعتبار آنکه آنچه درعقول باجمال است در نفوس مفصّل و مبیّن وظاهراست . ونفوس متعلّقهٔ بابدان ، یعنی منطبعهٔ دراجسام را کتاب محو و اثبات نامند . « یمحو الله مایشاء و یثبت و عنده امّ الکتاب » . وهمچنین تا برسد بمکتوب مابین الدفّتین همه کتب الهیّه‌اند .

وحاصل این است که کتاب حق بردوقسم‌است: کتاب تکوینی ، وکتاب‌تدوینی . امّا کتاب تدوینی عبارت است ازکتب منزله برانبیاء علیهم‌السّلام که مکتوب ومنقوش است دردفاترواوراق بحسب لغات مختلفه ، که از جملهٔ آنها قرآن مجید است . وکتاب تکوینی نیز بردو قسم‌است : کتاب‌آفاقی ، وکتاب انفسی . امّا کتاب‌آفاقی ، اشاره بدان کتبی است که اشاره بدان شد یعنی امّ الکتاب ، وکتاب مبین ، وکتاب محوواثبات . و

کتاب انفسی نیز بر دو قسم است: کتاب علیّینی، و کتاب سجّینی. « انّ کتاب الابرار لفی علّیین وانّ کتاب الفجّار لفی سجّین» . وتحقیق این مطلب زیاده براین موکول است برکتب مفصّله.

[القول] فی بیان انّ لاقدرة للممکن: ذهب الشیخ ابوالحسن الاشعری الی انّ افعال العباد الاختیاریّة واقعة بقدرةالله تعالی وحدها. ولیس بقدرتهم تاثیر فیها بل‌الله سبحانه اجری عادته بانّه یوجد فی العبد قدرة و اختیارا. فاذا لم یکن هناك مانع اوجد فیه فعله المقدور مقارنا لها، فیکون فعل العبد مخلوقا لله تعالی وابداعا واحداثا. ومکسوبا للعبد. والمراد بکسبه ایّاه مقارنته لقدرته وارادته من غیر ان یکون منه تاثیر یدخل فی وجوده سوی کونه[1] محـلا له. وقال الحکماء: هی[2] واقعة علی سبیل‌الوجوب وامتناع التخلّف بقدرة یخلقها الله تعالی [3].

معتزله را اعتقاد است که ازبرای قدرت عباد درصدورافعالشان تأثیر ومدخلیّتی است، بلکه استقلال درتأثیر. فلهذا افعال عبادرا نسبت بعباد دهند وحق را بهیچوجه مؤثّر ندانند وازاین‌جهة عباد را درافعال مستحق ثواب و عقاب دانند چرا که اگر امتثال اوامرالله کرده مستحق‌ثواب‌است واگرعصیان نموده مستحقّ عقاب. پس‌ثواب وعقاب‌را فرع اختیار واستقلال وتأثیر درافعال دانند، زیراکه اگر درافعال مجبورباشند وبقدرت و اختیارشان صادر نشود، بلکه فعل حق باشد، یا درافعال مجبور باجبار حق

---

(۱) خارج از متن + کون العبد.

(۲) خارج ازمتن: ای افعال العباد.

(۳) در حاشیه قال الشیخ فی‌الفتوحات: معنی الکسب تعلق ارادة العبد بفعل‌دون غیره فیوجده الاقتدار الالهی عند هذا التعلق یسمی ذلک کسباً (عمادالدولة).

(درحاشیه) ـ معلوم باشدکه چون نسخهٔ درة الفاخره کمیاب و صحیح آن کمتر بود، نسخهٔ بدست آورد و احتیاطاً مقابله نمود و زواید و اختلاف را بخط خود نوشت. حرره اقل المربوبین عمادالدولة بن عمادالدوله طاب ثراه فی محرم سنه ۱۳۱۶ هجری در دارالخلافه تهران

باشند، ثواب و عقابشان قبیح باشد. و مجازات معنی نخواهد داشت. بلکه تکلیف و ارسال رسل و انزال کتب همه فرع قدرت واختیار عباد است درافعال. والّا همهٔ اینها لغو بودی و از این جهة که افعال را مستند بقدرت عباد دانند خود را اصحاب عدل نامیده‌اند. چرا عدل را هم از فروعات این مسئله دانند زیرا که عدل عبارت است از مجازات بحسب استحقاق واشاعره قائلند باینکه قدرت عباد را بهیچوجه مدخلیّتی در افعالشان نیست، بلکه تمام آثار و افعال را از تمام موجودات مخلوق حق دانند وگویند عباد دراین افعال مجبورند، وچون محلّ وجود این افعال باشند آنها را کاسب گویند: یعنی قدرت آنها باآنکه مؤثّر نیست درافعالشان، مقارن است با افعالی که بقدرت حق موجود شده. وثواب وعقاب را متفرّع برطاعت وعصیان ندانند بلکه گویند «یفعل الله مایشاء ویختار مایرید» «ولا یسئل عما یفعل وهم یسئلون». و «کلّ شيء من الظریف ظریف». «هرآنچه زیبا کند زیبا بود». هرکه راخواهدعقاب کند، اگرچه مستحق نباشد. وهر که را خواهد ثواب دهد اگرچه مستوجب نباشد...

وشواهد نقلیّه براین دعوی وارداست، ازقبیل «خلقکم وماتعلمون». و «طوبی لمن اجریت الخیر علی یدیه» و «ویل لمن اجریت الشّر علی یدیه». که درحدیث قدسی است. ازامیرالمؤمنین صلوات‌الله وسلامه علیه سائلی سؤال کردکه‌آیا افعال خودرا مالکم یانه؟ فرمود مالکیّت تو یا باستقلال است پس لازم آیدکه مالک الملکی غیراز حق یافت شود، و اگر بمداخلهٔ حقست لازم آید که شریک حق باشی. پس تو را بهیچوجه مدخلیّتی درافعال نیست. وروایتی که ازحضرت رسول صلّی‌الله علیه وآله وارداست که «القدریّة مجوس هذا الامّة». اشاعره نسبت دهند آنرا بمعتزله بملاحظهٔ اینکه قائلندکه افعال بقدرت عباد موجود شود. پس قدریّه باشند وچون خود را مستقل در فعل دانند درمقابل حق ثنوی مذهب باشند. وازاین‌جهة آنها مجوس این امّت خوانده شده‌اند، زیراکه مجوس ثنوی مذهبند، چه دو مؤثردرعالم قائلند: یکی نور، و دیگری ظلمت. وبعبارة اخری یکی یزدان، و دیگری اهرمن وآنها را مفوّضه گویند، چرا

که گویند حق افعال عباد را تفویض بخودشان کرده . و معتزله این روایت را تاویل براشاعره کنند . وگویند: چون افعال عباد را اشاعره مخلوق حق دانند وگویند بقدرت حق موجود شود، ازاین جهة قدریه باشند . ودور نیست مجوسیت را باین اعتبارثابت کنند که خودرا درمقابل حق موجودی وچیزی دانند . واثنینیت بدین واسطه متحقق شود . ولی آنچه بنظرمی‌رسد بهمین ملاحظه هردومجوسی وثنوی مذهبند . واشاعره قائل بجبر، ومعتزله قائل بتفویض‌اند . ودراخبار اهل بیت صلوات‌الله علیهم اجمعین وارداست که «لاجبر ولاتفویض بل امر بین الامرین» . واجمال بیانش این‌است که عارف را دو نظراست نظرتوحید ونظرتکثیر اگربنظرتوحید درموجودات نظرکند غیرازحق‌وصفات ذاتیه حق چیزی‌را نه‌بیند وگوید «لامؤثر فی‌الوجود الا الله وهوالاول والآخروالظاهر والباطن وهوبکل شیء علیم» .

مجموعهٔ کون را بقانون سبق کردیم تصفح ورقا بعد ورق
حقا که نخواندیم وندیدیم در او جز ذات حق و صفات ذاتیهٔ حق.

پس باین ملاحظه واین‌نظر نه‌عبادی باقی‌ماند، ونه قدرتهای آنها . چه جای آنکه منشاءآثار باشند بمدخلیت یا استقلال . واگر بنظر تکثر . موجودات را ملاحظه کند همهٔ اشیاء را مشاهده نماید وآثارهریک را بخودشان نسبت دهد و افعالشان را صادر بقدرت واختیارخودشان بیند ، واین افعال‌را منشأ ثواب وعقاب یابد . پس‌نه جبرباشد چنانچه اشاعره‌گویند ، ونه تفویض چنانچه معتزله، بلکه امری است برزخي وبین بین ومتوسط بین‌الامرین . وظاهراست که برزخ را حکم طرفین است . یعنی‌ذوجنبتین وقابل ملاحظتین‌است . پس بنظری تفویض نماید ، وبنظری جبر ، ودر واقع هیچیک نباشد. وفهم‌این مطلب محتاج‌است بسوی دقت نظر ولطافت ذهن وصفای نفس واینکه حکما گویند افعال عباد واجب الصدوراست یعنی‌اول اختیارحادث شده پس ازآن فعل‌لازم الصدورشود . واین وجوب راگویند منافی اختیارنیست بلکه «الواجب بالاختیارلاینافی الاختیار» مؤید همین مطلب است . وگویند چون افعال اختیاریه لابد است ازاختیار

سابق وبدین واسطه آنها را اختیاری گویند وجبر معنی ندارد . ولی چون آن اختیار نشود که حادث شود باختیاری دیگر ، مگر اینکه منتهی شود بسوی اختیار واجبی ، وإلّا لازم آید تسلسل وچون تسلسل باطل است پس باید آن اختیار اختیاری نباشد ، بلکه لازم الصّدور باشد ، و پس از صدور اختیار لازم فعل لازم الصّدور گردد . پس فعل باینکه اختیاری است واجب الصّدور است ، و واضح شد که وجوب صدور منافی با اختیار نیست بلکه مؤکّد آن است .